

دكتور

فيصل بدير عون

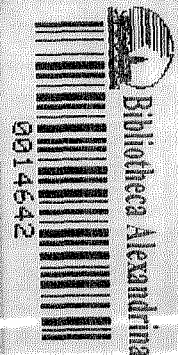
كلية الاداب - جامعة عين شمس

علم الكلام ومبادئه

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٣ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة: ت ٥٩٠٠٦٩٦



علم الكلام ومدارسه



Organization of the Alexandria Library (GOAL) تأليف

الدكتور فيصل بدير عيون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

الهيئة العامة للكتاب - الإسكندرية	
رقم النشر	2057.2
رقم التسجيل	٤٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيد الدين المهراني - الفجالة

القاهرة ٥٩٠٤٦٩٦ / ٣ *

الى استاذى الكبيرين الفاضلين ٠٠٠٠

الدكتور : محمد عبد الهادى أبو ريده

الدكتور : عبد الرحمن بدوى

اهدى على استحياء هذا العمل المتواضع

اعترافا بكبير فضل أدين به اليهما

وتعبيرا عن حب واحترام وتقدير أكنه لهما

فيصل عون

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الطبعة الثانية

يسعدنى أن أقدم اليوم الطبعة الثانية من كتاب « علم الكلام ومدارسه » ، وذلك بعد أن نفذت الطبعة الأولى في أقل من عام . وكان لذلك أثر طيب على نفسى ، خاصة وأن الطلب عليه في الخارج لم يكن أقل منه في الداخل . ولم أشأ أن أضيف الى هذه الطبعة شيئاً يذكر نظراً لهماوم الحياة ومشاكلها من جهة وكثرة الأعباء الدراسية من جهة أخرى . هذا بالاضافة الى أننى وجدت أنه من الأفضل أن أكرس جهدى الأكبر في اخراج بعض الاعمال الاخرى ، والتي أود أن يكون لها نفس الأثر الطيب الذى أحدثه كتابى هذا . ذلك أنى أقوم الآن بطبع كتاب عن التصوف الاسلامى ، وآخر عن تاريخ الفلسفة الاسلامية فى المشرق الاسلامى وثالث عن الفلسفة الخلقية عند المسلمين .

والله أسأل أن يهديننا الى طريق الحق والصواب ... طريق العلم ... طريق النور .

فيصل عون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

تصدير عام

يعد علم الكلام في رأينا من أهم الدراسات التي تعبر الى حد كبير عن أصالة المفكرين الاسلاميين . ذلك أن علم الكلام مدين بوجوده كله الى الاسلام . فلو لم يوجد الدين الاسلامي ما وجد علم الكلام . ولهذا فان المشاكل التي اهتم بها وعرضها المشتغلون به كانت — في أساسها — مشاكل 'سلامية خالصة' . بل أن تسميته بهذا الاسم (أو حتى الألقاب الأخرى التي أطلقت عليه كما سنرى) ترد في حقيقة الأمر الى النص الديني ذاته . ولهذا فأننا نرى أن هذا العلم اسلامي النشأة والمنبت . ولقد كان شغل رجاله الشاغل فهم النص الديني وتعقله والدفاع عنه .

نعم ، فلقد لعب علم الكلام دورا كبيرا في فجر الاسلام ، حيث أنه دافع عن الدين الجديد آنذاك ضد التيارات والثقافات الأجنبية ، التي كانت موجودة في البيئة العربية (قبل وأثناء وبعد نزول القرآن) . ومع أن هذه الثقافات الأجنبية المتعددة مختلفة فيما بينها ، إلا أنها كلها قد صبت هجومها ، سواء كان هذا الهجوم مباشرا وغير مباشر ، أقول صبت هجومها ووحدته تجاه الدين الاسلامي الجديد . ذلك أن الموضوعات التي تبحثها هذه الثقافات والديانات اما أن تكون متعلقة بالله أو الانسان أو العالم . ولما كان الدين الجديد يتحدث عن هذه الموضوعات بعينها ويوضح فيها رأيه ويقدم الحلول لبعضها ، ويثير التساؤل حول البعض الآخر ، ولما كانت هذه الحلول تختلف الى حد كبير عن تلك التي قدمتها الثقافات والديانات الأخرى ، ولما كانت التصورات الخاصة بالله والانسان والعالم تختلف في الاسلام ،

الى حد كبير أيضا ، عن تلك التصورات التي توجد في الثقافات الأخرى ، فان ذلك كله أدى الى أن يصطدم الدين الجديد بالديانات الأخرى التي كانت سابقة عليه وهي تلك الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية) أو غير المنزلة وأقصد بها الزرادشتية والمناوية وغيرهما . كذلك فان هذا الدين الجديد وجد نفسه وجها لوجه أمام الفلسفة اليونانية تلك الفلسفة التي آمنت بقدوم العالم وبانكار الخلق من العدم ... الخ

لقد كان على الدين الجديد أن يدافع عن نفسه ، أو بتعبير أدق عن حياته ووجوده ، أمام هذه التيارات . وما كان يمكن أن يقوم بهذه المهمة ، مهمة الدفاع ، خير قيام الا نفر من المؤمنين بهذا الدين ايماننا لا يخالطه شك ولا يزعه حب مال وولد وجاء . ذلك أن قوة الايمان من شأنها أن تفجر طاقات النفس البشرية فتصقلها وتحثها على التحصيل والمعرفة لكي تحصن نفسها أمام الأصدقاء والأعداء على حد سواء . ومن هنا هب هذا الفريق المؤمن بالنص الديني فبدأ باستيعابه (استيعاب الدين الجديد) استيعابا قائما على القلب والعقل معا . وخير دفاع (وفهم أيضا) ذلك الذي تؤيد فيه جوارح المرء عقله . فبدأ « يعقل » هذا الفريق ما آمن به من قبل . وانتهى ، من جملة ما انتهى ، الى أنه ليس ثمة تعارض بين منطق العقل وبين منطق الوحي أو النص الديني ، واذا كان ثم تعارض فانه تعارض صوري فحسب . ثم وجه هذا الفريق نظره الى الثقافات الأخرى التي وقفت لهذا الدين بالمرصاد ، وبدأ ينهل من هذه الثقافات مبيئا أوجه الشبه والخلاف بينها وبين الدين الاسلامي . ليس هذا فحسب ، بل بدأ يكشف النقاب عن بعض التناقضات والحجج الواهية التي يلجأ اليها بعض المفكرين والفلاسفة في معاندة الدين الاسلامي والتقليل من شأنه . وبعد بحث وتمحيص ونقد للآراء انتهى علماء الكلام الى أن الاختلاف بين الدين الاسلامي وبين غيره من ثقافات وديانات ليس اختلافا مطلقا ، كما أن الاتفاق بينه وبينها ليس اتفاقا مطلقا .

والمتكلمون جميعا متفقين على ضرورة مواجهة الثقافات الأجنبية

والتصدى لها وضرورة بيان تهاافتها على صخرتى العقل والنص الدينى الجديد . ومع أن هذا الهدف قد وحد المتكلمين صوبه ، الا أننا ، من جهة أخرى ، نجد أن الاختلافات بدأت تستعر بين المتكلمين ، الأمر الذى أدى الى فرقتهم وتشيع بعضهم لهذا وتشيع البعض الآخر لذاك . واختلاف المتكلمين ، فيما بينهم ، يمكن أن يكون راجعا — كما سنرى — الى اختلاف فى فهم النص الدينى . وقد يكون راجعا الى مصلحة شخصية أو تعصب عرقى أعمى . وقد يكون راجعا لاعتناق بعض الآراء الأجنبية ومحاولة التوفيق بينها وبين ما يقابلها فى الدين الجديد . وقد يكون هذا الاختلاف لغير هذا وذلك . المهم أن المتكلمين ، بعد وفاة الرسول عليه السلام بدأوا فى فهم النص الدينى واستيعابه والدفاع عنه . وكان لابد لهم أن ينقسموا فيما بينهم ، شأنهم شأن كل الملل والنحل الأخرى .

ومن الواضح أن المتكلمين قد شغلوا أنفسهم — أكثر ما شغلوا — بأهم قضية عندهم وهى قضية التوحيد . فهذه القضية تعد العمود الفقرى لعلم الكلام ، وكل القضايا الأخرى ، التى ناقشها المتكلمون ، لابد أن تكون لها صلة بهذه المسألة : مسألة التوحيد ، سواء بعدت الصلة أو قربت .

المهم أن المتكلمين ، وانطلاقا من قضية التوحيد وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام بعض المسائل الأخرى ، التى كان بحثها أمرا ضروريا . ولذا اختلطت الموضوعات التى بحثها المتكلمون وتشابكت مع تلك التى بحثها الفلاسفة بوجه خاص . وهنا نشير الى أن بحث المتكلمين لعين الموضوعات التى بحثها ويبحثها الفلاسفة ، ليس من شأنه أن يجعل المتكلمين فلاسفة وهذا أمر سوف يتضح فى الفصل الثانى من هذا الكتاب .

ولما كانت الفرق الإسلامية متعددة ومتنوعة ، بحيث يصعب على المرء أن يجمعها فى مؤلف واحد ، فقد اخترت أهم هذه الفرق وأكثرها أصالة وأوسعها انتشارا . ومع أن النشأة التاريخية وتتبع التطور

الروحي والفكرى لكل فرقة أمر هام ، الا أنني حرصت في المقام الأول ، الى جانب ذلك ، على بيان الآراء والأفكار والاعتقادات الخاصة بكل فرقة . لأن الناحية التاريخية . رغم انها هامة الا اننا نرى أن ما لا يقل عنها أهمية بالنسبة لطالب الفلسفة بيان الآراء والأفكار لهذه الفرقة أو تلك .

وقد يقال أن بيان الناحية التاريخية يعد أمراً جوهرياً بالنسبة لتوضيح الاتجاهات الدينية والفلسفية للفرقة الإسلامية . لأن هذه الفرق ، شأنها شأن غيرها ، قد تأثرت بالثقافات الأجنبية التي كانت منتشرة في البيئة العربية قبل نزول القرآن وأثناء نزوله . ونحن لن نستطيع أن نكشف عن حقيقة هذا التأثير والتأثير الا من خلال معرفة الخلفية التاريخية هذا رأى نوافق عليه كلية . لكننا من جهة أخرى لن نستطيع أن نعرض في كتاب موجز كهذا كل ما يتصل بعلم الكلام عرضاً شاملاً يتضمن هذه النواحي التاريخية . ولهذا فقد تعرضنا لمثل هذه النواحي التاريخية بشيء من الإيجاز ، اللهم الا اذا اقتضت الضرورة مناقشة بعض المسائل التاريخية والتي يصعب — بغير الوقوف عليها — فهم هذه الفكرة أو تلك ، أو فهم السبب الذي من أجله تعرضت هذه الجماعة لمثل هذه الأفكار التي يبدو انها بعيدة عن الدين . خاصة وأن نقطة انطلاق المتكلمين كانت ، كما سنرى ، النص الديني .

ولقد أطلقت على هذا الكتاب اسم « علم الكلام ومدارسه » . وقد تثير هذه التسمية بعض المشاكل ، من حيث ان كلمة « مدارس » قد يساء فهمها . كأن يقول نفر من الدارسين ان كل مدرسة لها أصولها وقواعدها الخاصة . . . الخ وهذا أمر بعيد كل البعد عن ما نقصده هنا من هذه التسمية . فما نقصده بكلمة « مدرسة » هنا هو « فرقة » حيث نستطيع القول « علم الكلام وفرقه » فكلمة مدرسة هنا لا تعنى الا أن جماعة من علماء الكلام قد أجمعوا ، فيما بينهم ، على فهم الأصول (أو جلها) بطريقة تختلف عن تلك التي فهم بها البعض الآخر هذه

الأصول بعينها • وهذا معناه أن علماء الكلام جميعا ، وبلا استثناء ، متفقون على « الأصول الإسلامية » كالإشهاد والعدل ، والقضاء والقدر ... لكنهم مختلفون في طريقة فهم هذه الأصول بعينها • ولهذا فإن كلمة مدرسة لا تشير ، ولا ينبغي لها أن تشير أو أن يفهم منها ، أى شك في أصل من الأصول الإسلامية • انها تعنى فهما خاصا لهذا الأصل أو ذاك • ونحن هنا باستخدامنا هذا اللفظ انما نتابع قدماء المؤرخين المسلمين ، أولئك الذين لم يميزوا بين الفرقة وبين المدرسة • ومهما يكن من أمر فاننا بعد أن أشرنا الى ما نقصده بكلمة مدرسة والتي تعنى فرقة ، نقول لا مشاحة في الأسماء مادام المعنى واضحا •

ولقد كان تناولنا لكل مدرسة من مدارس علم الكلام مختلفا من مدرسة لأخرى • وذلك راجع الى اهتمام كل مدرسة على حدة والى طبيعة الموضوعات التي عرضت لها كل مدرسة والمنهج الذي آمنت به واتبعته لمعالجة هذه الموضوعات • فالمعتزلة ومعها الإشاعرة ، قد اهتمتا اهتماما رئيسيا بمشكلة الذات الالهية وعلاقتها بالصفات • وترتب على هذا الاهتمام بعض المسائل الأخرى التي لها صلة بهذه القضية الأم • ومع أن موضوع اهتمامها واحد الا أننا سنجد أن المعتزلة مالت الى العقل على حساب النص الديني أحيانا • بينما مال الإشاعرة الى النص الديني مضحين بالعقل أحيانا وهكذا • كذلك نجد أن الشيعة قد اهتمت اهتماما رئيسيا بمشكلة الحكم أو الامامة • وقد سارت على نهجها الخوارج ، تلك الفئة التي وقفت بالمرصاد للشيعة وغيرها من فرق اسلامية بالسيف حينما وبالعقل حينما آخر • معنى هذا كله وكما أشرنا ، أن عرضنا للمدارس الكلامية لا بد وان يكون مرتبطا — لكى يكون عرضا موضوعيا أميناً — باهتمامات كل مدرسة على حدة •

على اننا اذا كنا قد أغفلنا بعض المدارس الكلامية فذلك راجع بهلا شك لتقصير من ناحيتنا من جهة ولزيد من دراسة هذا البعض من جهة أخرى • وقد يكون راجعا الى أن بعض هذه المدارس لم يترك لنا آثارا مخطوطة ننتفع من خلالها آراءها ، وقد يكون راجعا ، من جهة

رابعة ، الى أن آراء بعض المدارس التي لم نعالجها هنا ليس جديداً أو طريفا بحيث يمكن أن تكون في آرائها تابعة لمدرسة أخرى لها هنا . وقد يكون عدم ذكر بعض الفرق الاسلامية في هذا المؤلف راجعا من جهة أخيرة الى ان حجم هذه المدرسة في « علم الكلام » محدود للغاية ! المهم أننا حاولنا — بقدر الجهد والوقت — أن نعرض لأهم مدارس علم الكلام عرضا موضوعيا بحيث يستطيع المهتم بعلم الكلام عامة ولبعض مدارس بوجه خاص أن يكون صورة شاملة عن هذه المدرسة أو تلك وعن السمات العامة التي ميزت هذه المدرسة عن غيرها مع بيان أوجه الشبه والخلاف التي بين هذه المدرسة وبين غيرها من مدارس .

على انه من الضرورة بمكان أن يضع القارئ والدارس لعلم الكلام نصب عينيه دائما ، أنه اذا كانت بعض المشاكل التي ناقشها المتكلمون باهتمام بالغ ليس لها كبير شأن في نظره اليوم ، فان عليه أن يعلم أن الدين الجديد ، آنذاك ، لم يكن قد أرسى قواعده بعد . ولم تكن أحكامه العلمية قد رسخت ، وأن أية واقعة أو حادثة لها صلة ما بالدين كانت تحظى باهتمام كل الفئات من فقهاء وفلاسفة ومتكلمين ومحدثين وغيرهم ، فالعقيدة الجديدة لم تكن قد تحددت بعد تحديدا قاطعا ، سواء فيما يتعلق بمن هو المؤمن وما هي علاقة العمل بالايمان ، وفيما يتعلق بالصورة الاسلامية المثلى للنظام الذي ينبغي أن يكون عليه الحكم . كل هذا وغيره جعل الصراع جادا ومريرا .

ومن الواضح أن المسلمين في هذه الفترة بوجه خاص لم يتهاونوا قط في حق من حقوق دينهم ، ولم يسمحوا لأحد أن يمس به بسوء . فلقد كانوا غيورين على عقيدتهم الى حد عنيف (كالخوارج مثلا) . ومن هنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا دائما ، ونحن ندرس علم الكلام ، هذه العاطفة الجياشة نحو الدين والتي يقف من خلفها ايمان راسخ ورجال أشداء ضحوا بكل غال وثمين في سبيل ما آمنوا به ووهبوا أنفسهم له .

ولقد كان تناولي لمدارس علم الكلام قائما في المقام الأول على

مؤلفات كل مدرسة • وهذا في رأيي أمر بالغ الأهمية • لأن الرجوع الى المصادر الأم خير وسيلة للتعبير الحقيقي عن آراء هذا المتكلم أو ذاك فمن خلال الاعتماد على المصادر الرئيسية يستطيع المؤلف أن يطمئن تماما الى صحة أحكامه وأمانتها • ففى معالجتي للمعتزلة اعتمدت في المقام الأول على المصادر الاعترالية التي كتبها مؤسسوا المعتزلة • وفي معالجتي للاشاعرة اعتمدت اعتمادا رئيسيا على مؤلفات الاشاعرة وقس على ذلك المدارس الأخرى •

وهذا ليس معناه ابدا أنى لم أفد من الدراسات التي كتبت في هذا الصدد • بل على العكس تماما ، فانى مدين بالكثير مما في هذا المؤلف لبعض الدراسات التي لها شأن كبير ، سواء كانت مدونة باللغة العربية وغير اللغة العربية • فليس من الصفات الحميدة أن ينكر المرء فضل الآخرين عليه ، كما يحلو لبعض الدارسين أن يفعل • ان الرجوع الى الدراسات الجادة والعميقة كتلك التي قام بها بعض المستشرقين أمثال « فلهوزن » و « لوى ماسينيون » و « رتر » و « كوربان » و « بول كراوس » و « دي بور » و « آدم متر » • وغيرهم من كبار المستشرقين ، وكذلك الرجوع الى ما قام به أساتذتنا الكبار ابتداء من شيخنا الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والدكتور ابراهيم مدكور والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده والدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور على سامى النشار والدكتور أبو العلا عفيفى ••• وغيرهم وغيرهم مما لا يتسع المجال لذكر أسمائهم أقول أن الرجوع الى مؤلفات هؤلاء وهؤلاء قد أفادنى الى حد كبير جدا وما كان يمكن للمرء أن يشق طريقه في دراساته لولا فضل هؤلاء الباحثين الكبار •

هناك أمر آخر أجدنى مضطرا الى الإشارة اليه وهو «ثبت المراجع» الذى ينصح المؤلف بالإشارة اليه لمن يريد التحقق مما كتب أو يريد أن يتوسع في دراسة بعض الموضوعات التي ناقشها الكتاب وعرض لها • فلقد أشرت أولا الى أننى رجعت الى معظم النصوص التي كتبها المتكلمون كما رجعت أيضا الى معظم الدراسات التي كتبت عن الموضوعات

التي تعرضت لها ، وهذا أمر سوف يتضح (ويفرض نفسه) من خلال قراءة هذا الكتاب ، لا من خلال قائمة المراجع المدونة في نهايته • لأنى ، فى الحقيقة ، لم أسع الى حصر شامل لكل مصدر (أيا كان) فى نهاية هذا الكتاب فسوف يجد القارئ اشارات عديدة لبعض المراجع أثناء قراءته دون أن يكون لها ذكر فى ثبت المراجع • لأننى أرى أنه ينبغى أن توضح فى نهاية كل كتاب المصادر الرئيسية والدراسات الجادة التى أفاد منها المؤلف بالفعل والتى اعتمد عليها فى تكوين آرائه وأحكامه • أما أن يسمى بعض الدارسين الى كتابة « قائمة » لا حصر لها !! من الكتب ، سواء رجع لها أو لم يرجع ، وسواء كان لها صلة بالموضوع أو ليس لها صلة ، وسواء رآها أو سمع عنها • • فأمر غير مستحب • وهو ان دل على شئ فانه يدل عندى على احساس المؤلف بأنه مقصر فى الرجوع الى بعض الكتب التى كان ينبغى الرجوع اليها • ومن هنا يتوهم المؤلف انه بوضعه هذه المراجع انما يكون قد ملى هذا الاحساس المتعلق بضخالة المراجع التى رجع اليها بالفعل • ان وضع « أكلاشيه » بالمراجع مع تباين الموضوعات أمر يدعو للدهشة ويثير العجب • اذ يستطيع أى طالب فى أى فرع من فروع العلم أن يأتى ، وبسهولة مطلقة ، بطابور طويل من المراجع دون أن يكون هذا الطالب قد قرأ عن هذه المراجع شيئاً •

اما عن تبويب هذا الكتاب فقد قسمته الى عشرة فصول :

الفصل الأول كان مقدمة لا بد منها للحديث عن الأحوال الثقافية التى كانت منتشرة فى البيئة العربية قبل الاسلام • وهذا الفصل قد مهدت به للفصل الثانى الذى خصصته للحديث عن العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام حيث أوضحت أنها تنقسم الى : عوامل داخلية وأخرى خارجية • وقد تضمن هذا الفصل أيضا الحديث عن طبيعة علم الكلام والألقاب التى أطلقت عليه والدور الذى قام به • ثم ختمته بالحديث عن الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم والصوفى •

أما الفصل الثالث فتناولت فيه « الشيعة » : نشأتها وألقابها • ودرست بشئ من التفصيل أهم فرقة من فرقها وهى الاسماعيلية •

أما الفصل الرابع فكان عن « الخوارج » وقد ذكرت فيه أيضا نشأتهم والاصول التي آمنوا بها والتي ميزتهم عن غيرهم من الفرق • ثم تحدثت بشيء من الإيجاز عن أهم فرقهم •

ولقد كان الفصل الخامس من نصيب « المرجئة » هذه الفئة التي طلبت النجاة في الدنيا وفي الآخرة بثمن بخس ، لأنها سعت الى الحصول على ذلك دون توضحية تذكر • فلقد كان موقفها دائما وسطا بين هذا وذاك • وانى لمن لهم شأن في التاريخ أن يكونوا وسطا ! ان الراسخين في العلم والراسخين في الحرب ... لا ينبغي لهم أن يكونوا وسطا •

أما عن الفصل السادس فكان عن مدرسة الكرامية • تلك المدرسة التي جاءت في فجر الاسلام بأراء فلسفية خصبة تدل على خصابة الدين الاسلامي من جهة ، وعلى حرية العقيدة من جهة أخرى ، وتدل من جهة ثالثة على معرفة المسلمين لبعض الثقافات المحيطة بهم • ولقد ركزت في هذا الفصل على كل من هشام بن الحكم وابن كرام ، حيث ذهبا الى القول بتجسيد الله وما ترتب على ذلك من القول بوحدة الوجود وبالخلق المستمر •

أما عن الفصل السابع والثامن والتاسع فكان للحديث عن جماعتى المعتزلة والاشاعرة • فقد خصصت لكل منهما فصلا ثم تناولت في الثالث بشيء من التفصيل مشكلة الصفات الالهية عندهما • ولقد كان نصيب المعتزلة والاشاعرة من هذا الكتاب أكبر من غيرهما من مدارس كلامية ولعل ذلك راجع الى أنهما كتبا عن مشاكل علم الكلام أكثر مما كتب الآخرون وقد يرجع الى أن مؤلفاتهم أصبحت موجودة أمام الدارسين على عكس بعض الفرق الأخرى والتي لا نجد لها مؤلفا واحدا • وقد يرجع كذلك الى أن هاتين المدرستين كانتا أوسع انتشارا على عكس غيرهما من جماعات (وخاصة ابتداء من أواخر القرن الأول الهجري فصاعدا الى العصر العباسي •• وهى فترة ازدهار علم الكلام) ، خاصة وأنه

كانت لكل من المعتزلة والاشاعرة • الواحدة بعد الأخرى ، صلات
وثيقة بالسلطة السياسية الحاكمة •

أما الفصل العاشر والأخير فقد تحدثت فيه عن جماعة اخوان
الصفاء • تلك الجماعة التي حار الناس في أمر هوية المؤسسين لها •
وكان من رأيي هو عرض هذا الفكر الاسلامي الفلسفي الديني ومعرفته
والوقوف عليه سواء كان لهذا الفريق أو ذاك • المهم عندنا هو أن هذه
الرسائل اسلامية خالصة وهي تمثل تيارا اسلاميا في فترة زمنية معينة •
ولهذا ينبغي معالجتها ودراستها • وعلى ذلك كان حديثي عن اخوان
الصفاء منصبا في المقام الاول على آرائها المتصلة بـ الله وصفاته والعلاقة
بين الفعل الالهي والفعل الانساني ثم تصورهما للعالم •

أما بعد : فان هذا الكتاب اذا لفت الأنظار الى بعض الآراء التي
أفادها المسلمون من هذا المذهب أو ذاك ، واذا أثار بعض التساؤلات
الجادة والأصيلة ، واذا ألقى ضوءا على بعض الآراء الاسلامية الحية
والعميقة واذا وجه الأنظار الى بعض المشاكل التي مازلنا نحياها
ونعاشها ، واذا كان قد قدم بعض الاجابات التي تثار من حين لآخر في
ذهن نفر من الدارسين أقول اذا قام هذا الكتاب بشيء من هذا القبيل
فانه يكون قد حقق ما أهدف اليه • والحمد لله أولا وأخيرا ••

حدائق شبرا / سنة ١٩٧٦ فيصل عون

الفصل الأول

الأحوال الثقافية قبل الإسلام

الأحوال الثقافية قبل الاسلام

تمهيد :

لا يستطيع أى دارس أو مهتم بعلم الكلام أن يفهم فهمًا حقيقيًا الصراع العنيف الذى دار بين علماء الكلام بعضهم وبعض من جهة ، وبينهم وبين غيرهم من مفكرين من جهة أخرى الا على ضوء الثقافات الأجنبية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية ، وفى البلاد التى فتحتها المسلمون فيما بعد .

فلا شك أن كثيرًا من الخلافات التى شبت بين المتكلمين لم تكن كلها إسلامية النشأة والمنبت . ذلك أن الثقافات الأجنبية (الفلسفة ، والدين المنزل والديانات الطبيعية) كلها — فضلا عن أنها ساعدت على قيام علم الكلام ، كما سنرى ، فانها أيضا وبلا شك — قد ساعدت على الفرقة بين علماء الكلام . ان مثل هذه التيارات الثقافية المتباينة ، لم تكن كلها موضع انكار أو استنكار من مختلف علماء الكلام . لأن هذه التيارات الثقافية قد أصابت قدرا من الحقيقة (من وجهة نظر بعض المتكلمين على الأقل) ، وهى فى هذا القدر وافقت الدين الإسلامى ووافقتها . ولهذا فان موقف علماء الكلام من مثل هذه التيارات الثقافية لم يكن التأكيد المطلق ، كما لم يكن أيضا الرفض المطلق .

لقد اختلفت مشارب علماء الكلام الثقافية : فهذا المتكلم كان حظه من الثقافة اليونانية أكبر من غيره ، وذاك كان نصيبه من الثقافة اليهودية أكثر . وهكذا . معنى هذا أن الخلطة الثقافية للمتكلمين كانت متنوعة ومتباينة . بعضهم وقف على الفلسفة اليونانية ، والبعض الآخر وقف على الديانات المنزلة وثالث وقف على بعض الديانات الطبيعية . . . الخ . ولقد كان لهذا التباين الثقافى ، ان صح التعبير ، دوره فى موقف

المتكلمين من هذه الثقافات • فهناك من المتكلمين من آمن بأهمية بعضها مبدئيا اعجابه بهذا المنهج أو ذاك ، ومن ثم سعى هذا النفر من المتكلمين الى التوفيق بين مثل هذه التيارات الثقافية وبين الدين الاسلامي • وهناك البعض الآخر من المتكلمين ، أولئك الذين رفضوا كلية الحاول التي قدمتها هذه الثقافات للمسائل التي عرض لها القرآن ، ومن ثم فضل هذا الفريق أن يكون بحثه (ومن ثم حله) للمشاكل بحثا اسلاميا خالصا •

ماذا يعنى هذا ؟ انه يعنى من وجهة نظرنا ، أن الثقافات الأجنبية كان لها دورها الرئيسى والهام فى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، انه يعنى أننا لن نستطيع أن نفهم علم الكلام ، ومشاكله ، والدوافع التي دفعت المتكلمين الى مناقشة بعض المسائل التي تدخل فى صميم الفلسفة ، الا على ضوء هذه الثقافات الأجنبية • ولهذا كان التعرض لها بشيء من الايجاز ، أمرا بالغ الأهمية •

وقبل أن نعرض لهذه التيارات ، نود أن نقول : ان امتزاج الثقافة الاسلامية بغيرها من ثقافات لم يكن أمرا عارضا ، ولم يكن حدثا يمكن تجنبه ، كما أنه أيضا لم يكن نكبة حلت بالمسلمين^(١) • ذلك أن تيار الفكر الفلسفى واللاهوتى قديم قدم العقل البشرى • فأينما وجد العقل البشرى وجدت الفلسفة • وتيار الفكر الفلسفى واللاهوتى تيار متصل ، ينتمى الى الماضى البعيد ، ويؤثر فى الحاضر ويمتد تأثيره الى المستقبل • والفلسفة بوصفها نتاج العقل البشرى ، مرتبطة متصلة اتصال العقل البشرى ذاته • فمهما تباينت الفلسفات وتنوعت الاتجاهات الفلسفية ،

(١) يذهب فى هذا الصدد محمد اقبال الى القول « ان الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جيعا — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الاسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم وفى تجميع مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى : ان الفلسفة اليونانية ، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الاسلام ، غشت على ابصارهم فى فهم القرآن .. محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمد ص ٨ — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٦٨ م .

فإنها بالتأكيد متصلة بصلة ما • بحيث يمكن القول ان ثمة تيارات فلسفية وجدت بحسبانها رد فعل لما سبقها من فلسفات وأن ثمة أخرى تعد امتدادا لما سبقها وهكذا •

وعلى ذلك اذا كنا الآن بصدد الحديث عن « علم الكلام » ، فإننا نود أن نشير الى أنه مسبوق بثقافات أخرى ، وهو قد أناد من هذه الثقافات • كما أنه ، من جهة أخرى ، قد أثر فيما جاء بعده من ثقافات وفلسفات • واذا كان لكل ثقافة أو فلسفة ملامحها الخاصة ومميزاتها ومشاكلها التي تتفرد بها عن غيرها من ثقافات أو فلسفات ، فإننا هنا أيضا نقرر أن لعلم الكلام مميزاته الخاصة ومقوماته التي جعلته مبحثا اسلاميا قائما ، جانبا الى جانب ، مع المباحث الاسلامية الأخرى • وأن لهذا العلم مشاكله الخاصة وحلوله التي قدمها لهذه المشكلة أو تلك • كيف لا وكل فلسفة أو ثقافة هي الى حد كبير مرآة عصرها ، بحيث تكمن قيمة كل فلسفة في مدى صلتها بالمجتمع أو عدم صلتها به • تكمن أصالتها في معاشيتها لمشاكل المجتمع والتعبير عنها ، ومحاولة تقديم الحلول لهذه المشاكل •

ولقد جرت عادة الباحثين والدارسين في أيامنا هذه على اطلاق كلمة « فلسفة اسلامية » على ثلاثة اتجاهات رئيسية :

(أ) فلاسفة الاسلام ويمثلون ، حقا ، الفلسفة الاسلامية العقلية الخالصة ••

(ب) علماء الكلام ويضمهم بطبيعة الحال « علم الكلام » •

(ج) أما الفرع الثالث فهو التصوف والصوفية •

أما عن الفلسفة الاسلامية (الفلاسفة) فنقصد بها البحث العقلي الخالص في الوجود بغض النظر عن الدين • وقد تابع هذا التيار الى حد كبير الفلسفة اليونانية •

أما علم الكلام فهو ، وإن اعتمد أيضا على العقل في وجوده ، إلا أنه

كان كما سنرى الآن بالتفصيل — من أجل الاستيعاب عن الدين • ولهذا
يمكن أن نقول انه التأمل العقلي في الشريعة الإسلامية • أما التصوف
فانه يعتمد أساسا على المعرفة الذوقية الكشفية ، يعتمد على الوجدان ،
يعتمد على الحدس والبصيرة •

وبعبارة أخرى نقول : ان نقطة انطلاق الفيلسوف العقل ونقطة
انطلاق المتكلم النص الديني ، أما نقطة انطلاق الصوفي فهي القلب ،
الفيلسوف يتعمق لكي يؤمن ، والمتكلم مؤمن يريد أن يتعمق ، أما الصوفي
فهو مؤمن يريد أن يشاهد ، يريد أن يتذوق ويشرب ويرتوي من كأس
الحب الإلهي •

على ضوء ذلك كان من الضرورة بمكان ، ان نمهد للحديث عن علم
الكلام بالحديث عن الأحوال الثقافية التي كانت سائدة قبل نزول القرآن
وأثناء نزوله وبعد أن اكتمل نزوله • ذلك أن القاء نظرة شاملة وموجزة
عن هذه الأحوال الثقافية التي كانت سائدة في البيئة العربية وما حولها
من شأنه ، كما أثرنا ، أن يلقي ضوءا على علم الكلام وعلى تناول بعض
المتكلمين لبعض الموضوعات التي يبدو أنها بعيدة عن الدين ، ومن شأنه
أيضا من جهة ثالثة أن يلقي ضوءا على مدى الاضافة أو الاصلالة التي
اتسم بها علم الكلام وما قدمه المتكلمون للتراث الانساني بوجه
عام • ولنبدأ الآن الحديث عن بعض هذه التيارات :

١ — الزرادشتية والمناوية :

لقد امتدت الفتوحات الإسلامية الى عدة بلدان كثيرة ، ومن جملة
هذه البلاد التي فتحها المسلمون ووقفوا على عقيدتها فارس • حيث
أضحت ولاية إسلامية • وفي هذه البلاد تنوعت الديانات الطبيعية
وتباينت • ذلك أن الفرس بوجه عام ، كما يحكى لنا ابن حزم في «فصله»
والشهرستاني في « ملله » كانوا يميلون الى عبادة مظاهر الطبيعية
كالشمس أو النار والهواء والماء • فلقد آمنوا بقداسة هذه الأشياء
والهوها واتجهت كل جماعة منهم الى عبادة بعضها والمحافظة عليها

وتقديم فروض الطاعة والولاء لها مخافة غضبها عليهم وطمعا في رضاها عنهم • ولقد كانت أهم ديانتين في « فارس » هما :
الزرادشتية والمناوية •

(أ) أما عن زرادشت فان الأخبار التي تدور حول ولادته مشكوك فيها الى حد كبير • فلقد غالى البعض في القول ، لدرجة ذهب معها الى أن «زرادشت» شخصية وهمية لا وجود لها في مجرى التاريخ الواقعي • لكن هذا الرأي مرفوض تماما • فمن المؤكد أن زرادشت عاش في القرن السابع قبل الميلاد ومات ما يقرب من ٥٨٣ ق • م • هذا ما ذهب اليه جاكسون في كتابه القيم « حياة زرادشت » • ولقد كانت تعاليم زرادشت تعتمد على أمرين هامين :

(أ) أن لهذا العالم قانونا يسير عليه ، ومن ثم فان القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل •

(ب) ثمة صراع ونزاع وصدام بين القوى المتجكمة في هذا الكون وعلى رأسها قوى الخير والشر المتمثلتين في « النور » و « الظلمة » •

ففي رأيه ان الموجودات كلها مركبة من هذين المبدأين المتنافرين • ونظرا لأن الانسان ، شأنه شأن هذه الموجودات ، فانه مركب بدوره من النور والظلمة • وفي رأيه أن العقل هو بمثابة النور في الانسان ، وان الجسم أو البدن بمثابة الظلمة • وكمال الانسان أو عدم كماله يقاس بمدى طاعته لهذا أو ذاك • ولعل هذا أيضا هو انسبب في استمرار الصراع داخل الانسان بين الخير والشر ، بين الجسم والعقل •

ولقد حاول زرادشت أن يوحد العبادات كلها في قوتين : قوة الخير وقوة الشر • وقد أطلق على قوة الخير أو القائم به اسم «أرمزد» وأطلق على قوة الشر أو القائم به «أهرمن» • وهاتان القوتان ، كما أشرنا الآن في نزاع دائم • ذلك أن كليهما تتمتعان بالقدرة على الخلق • فأصل الخير هو النور وقد خلق كل ما هو حسن وخير ونافع • أما أصل الشر

فهو « الظلمة » وقد خلق كل ما هو سيء ومشوه في هذا العالم .
وكان من رأى زرادشت أن للانسان حياتين : حياة أولى في الدنيا وأخرى
بعد الموت ، وسوف يحاسب الانسان في حياته الآخرة بناء على
ما قام به من أعمال في حياته الأولى .

ولا شك أن أهم أقوال « زرادشت » في هذا الصدد قوله : ان للعالم
قوة إلهية هي المدبرة لجميع ما في العالم المنتهية مبادئها الى كمالاتها .
وهذه القوة أطلق عليها « مشاسبند » . وهي على لسان « الصابئة »
الذبح الأقرب ، وعلى لسان الفلاسفة « العقل الفعال » . ذلك العقل
الذى لعب دورا خطيرا في الفلسفة الاسلامية ، ويكفى أن نقول هنا
انه — عند القائلين به — مصدر الوجود ومصدر المعرفة (١) .

(ب) أما عن الديانة الأخرى التي كانت منتشرة في بلاد الفرس
فكانت « المانوية » أصحاب « مانى بن فاثك » ولقد زعم أن العالم مصنوع
أو ان شئت ، مركب من أصلين قديمين هما : النور والظلمة . وأن هذين
الأصلين قديمان ، ليس قبلهما شيء ولن يكون بعدهما شيء فهما لم يزا
ولن يزا . منهما كانت الموجودات واليهما تتحلل وتفسد وتعود مرة
أخرى . وذهب « مانى » الى انكار أن يوجد شيء الا من أصل قديم .
فلا شيء يأتي من العدم ولا شيء يصير الى العدم . وعند « مانى » نجد
أن هذين الأصلين قديمان ، حساسان ، يسمعان ويصران ويدركان . بحيث
نستطيع أن نقول أن مانى قد نسب اليهما ما ننسبه نحن الى المفاعلية
الإلهية . لقد آمنت المانوية بوجه عام ، بما آمنت به الزرادشتية . وإذا
كان ثمة اختلاف بينهما ، فذلك راجع الى أن « زرادشت » كان يعتقد
أن عالمنا هذا عالم خير لان مظاهر الخير فيه تغلب على مظاهر الشر .
بينما كان مانى يرى أن نفس الامتزاج (بين النور والظلمة أو بين
الجسم والعقل) شر يجب الخلاص منه . كذلك فان زرادشت كان يرى

(١) راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها
القاهرة سنة ١٩٧٨ م .

أن يعيش الانسان عيشة طبيعية : بحيث ينبغي عليه أن يتزوج وينجب ويعنى بزراعة *** الخ أما « ماني » فقد مال الى الزهد والرهبة •

٢ — الفلسفة اليونانية :

أما فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية فلقد كان تأثيرها ووجودها واضحين تماما في البيئة العربية قبل الاسلام وبعده • ونحن نعلم (كما سنرى الآن) أن التراث اليوناني أصبح موجودا لدى العرب عن طريق جماعة السريان أولئك الذين كانوا يتاجرون بالبضائع ، الامر الذي يسمح لهم بالانتقال من الشرق الى الغرب • فهؤلاء التجار هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الاسكندرية و « أنطاكية » وغيرها من بلدان ونشروها في الشرق ، وحملوها الى مدارس « الرها » و « نصيبين » و « حران » و « جنديسابور » وغيرها من مدارسهم •

ونحن نعلم أيضا أن الفلسفة اليونانية تعرضت وناقشت أهم المشاكل التي تعرض لها وناقشها أي دين من الاديان • فلقد اهتمت الفلسفة اليونانية بالنظر العقلي الخالص : في الانسان ، والاله ، والطبيعة • وأثارت تساؤلات حول هذه الموضوعات وناقشتها وسعت الى تقديم حلول لها ، تاركه بعضها بغير حل ولا شك أن ما أثارتها الفلسفة اليونانية من مشاكل وحلول قد قوبل بالرفض حيناً وبالقبول حيناً آخر من المتكلمين وغيرهم من فئات أخرى اسلامية •

لقد وجد العقل اليوناني نفسه وجها لوجه أمام موضوعات بحثه • بحيث كان عليه وحده ودون عون من كتاب مقدس يهديه ويرشده أو يقل من عنفوانه ، ودون عون أو احباط من سلطة أخرى تحد من نظره الحر المجرد — أن يثير تساؤلات عديدة تتعلق بالمسائل التي عرض لها • وكان عليه وحده أن يقدم لهذه التساؤلات والمشاكل ، الحلول التي تحظى بثقة العقل أيا كان ، وتحفظ له احترامه وتقديره بين مصادر الحلول الاخرى (١) •

(١) راجع في هذا الصدد كتابنا : فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية، الفصل الاول : فكرة الطبعة عند الفلاسفة اليونانيين — القاهرة سنة ١٩٨٠

وهنا نجد أن الفلسفة اليونانية بدأت أول ما بدأت ، بالسؤال الخالد :
 ما أصل الكون ؟ وما مصدره ؟ وما علله (أو العلة) الفاعلة والمؤسسة له ؟
 وما مصيره ؟ ثم هل هناك آلهة (أو اله) لهذا العالم ؟ وما هي صلة
 هذه الآلهة (أو هذا الاله) بالعالم ؟ ما دوره ، وما هو نشاطه ثم هل
 هو حال في العالم أم غير حال فيه ؟ هل له القدرة على أن يبتسكل
 بصور الموجودات ، أم انه كائن فريد في وجوده ؟ هل هناك عناية الهية أم
 ان الاله لا ينبغي له أن يهتم بما هو فان فاسد ؟ ثم ما هو الانسان :
 هل هو الجسم ، أم النفس أم هما معا ؟ هل النفس مادية أم انها مخالفة
 للمادة ؟ ما هي العلاقة بينهما ؟ وهل هذه النفس تنتمي الى عالم آخر ،
 ومن ثم تعود اليه بعد فساد البدن ، أم انها تنتمي الى هذا العالم ، الذي
 هو كل ما في الامر ، ومن ثم توجد بوجود الجسم وتنفى بفنائها ؟ ثم ما
 هي السعادة : هل في اتباع رغبات ، الجسم أم النفس الناطقة أم ماذا ؟ ..
 الخ تساؤلات كثيرة طرحتها الفلسفة اليونانية وناقشتها ، ووقف المسلمون
 على الحلول التي قدمها الفلاسفة اليونانيون .

ولقد فرضت الفلسفة اليونانية وجودها الحي على المسلمين ، أو أن
 شئت فرضت عليهم . ولقد قام المترجمون — ومعظمهم — ان لم يكن
 كلهم من غير المسلمين ، بدور كبير في هذا الصدد . وينبغي أن نلاحظ هنا
 أن المترجمين اضطروا ، لسبب أو آخر ، الى تقديم الفلاسفة اليونانيين
 الى المجتمع الاسلامي بصورة اسلامية خالصة ، كما لو كان هؤلاء اليونانيون
 فلاسفة نزل في حقهم القرآن !! . فلقد غلف المترجمون الفلاسفة
 اليونانيين في ثياب اسلامية وأنطقوهم ببعض ما جاء به القرآن . ولسنا
 هنا بصدد الاسباب التي أدت بالمترجمين الى القيام بذلك لانها اسباب
 متعددة ومتنوعة وليس هذا موضعها (١) .

(١) عندي أن ذلك يمكن ان يرجع الى عدة احتمالات ارى 'ر لكل منها
 نصيبا من الصحة . فقد يرجع ذلك الى خوف المترجم على نفسه اولا بتقديمه
 ونقله آراء هؤلاء « الكفار » !! الى المجتمع الاسلامي الجديد . وقد يكون
 ذلك راجعا الى اعتقاد المترجم انه اذا قدم افكار الفلاسفة اليونانيين كما هي =

ومهما يكن من أمر فسرعان ما تنبه المسلمون في فترة مبكرة الى أن
ثمة اختلافات جوهرية بين دينهم الجديد وبين الفلسفة اليونانية • ويكفى
هنا أن نشير على سبيل المثال ، الى أنه في الوقت الذي يقول فيه القرآن
الكريم بفكرة الخلق من العدم نجد أن الفلسفة اليونانية استبعدت هذه
الفكرة تماما منادية بأن العالم قديم • ثم أن الفلسفة اليونانية لا تقول
بالبعث بالمعنى الديني^(١) ، بينما نجد أن الدين الاسلامي يرى أن الايمان
بالبعث يعد شرطاً رئيسياً لكون المرء مسلماً مؤمناً • أضف اني ذلك أن
وحدانية الله وتنزيهه أمر نص عليه القرآن في غير موضع ، بينما نجد
أن هذه الوحدانية وما يرتبط بها من تنزيه الهى كانت موضع شك في الفلسفة
اليونانية ، فضلا عن أنها عولجت بطريقة لا تتفق والروح الاسلامية •
ويكفى هنا أن نقول : انه من سوء الفهم أن يسوى بين مثال الخير عند
أفلاطون أو المصانع ، أو العقل الخالص ، أو المحرك الاول عند أرسطو ،
وبين الله عند المسلمين • ذلك أن الاله عند المسلمين هو كل ما في الامر
ان جاز التعبير • فهو سبحانه خالق كل شيء ولن يستطيع أحد أن يفعل
شيئاً الا اذ اشاء الله ، بينما نجد أن النشاط الالهي أو الدور الذي يقوم به
الاله في الفلسفة اليونانية ، دور ان لم يكن منعماً فهو دور سلبي للغاية •
فلا توجد في الفلسفة اليونانية ، عناية الهية أو احياء مستمر من قبل
الاله للموجودات ، بنما نجد أن الدين الاسلامي ينص على أن الله لو غفل
لحظة عن هذا العالم لفسدت السموات والارض ومن فيهن •

من هذه الاشارات الموجزة لبعض الموضوعات التي عالجتها
الفلسفة اليونانية والتي تحدث القرآن الكريم عنها اتضح لنا تباين موقف

== فانها مستقابل بالانكار والرفض العنيفين ، أما اذا قدمها تحت راية اسلامية
فانه يضمن بذلك انتقالها الى المجتمع الاسلامي ومن ثم معرفتها وهنالك
احتمال ثالث وهو أن يكون هذا الخلط والتشويه في الترجمة راجعاً الى
ضعف المترجمين أنفسهم •

(١) لا يغيب عن ذهننا في هذا الصدد — ا — من قال بفكرة العود
الابدي • ب — ومن قال بالتناسخ • ج — وأخيراً من قال بعودة النفس الى
عالم المثل بعد أن تظهر نفسها بالعلم والمعرفة •

كل منهما : وثمة خلافاً كثيرة أخرى لا يتسع المجال هنا لذكرها) • وعلى ضوء ذلك نجد أن هذه الفلسفة قد حثت المسلمين بطريقة أو بأخرى على « تعقل » ما لديهم من نص ديني والدفاع عنه ضد التيارات الثقافية المباينة له • ومن هنا نشأ علم الكلام كما سنرى •

انتقال الفلسفة اليونانية الى العرب :

ومن يطالع كتب التاريخ يجد أن اليونانيين بعد أن اتصلوا بالشام، وأخذوا عن الأمم الشرقية كثيراً من الآراء والأفكار (إذ أن معظم فلاسفة اليونان زاروا الشرق وتأثروا بأفكاره ومعتقداته) أعطوا أهل تلك البلاد بعد فتوحات الإسكندر ، كثيراً من الأفكار التي توصلوا إليها بجهدهم الخاص •

ولقد ذهب « أوليري » في كتابه : « علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب » الى أن التراث اليوناني أضحي موجوداً أمام المسلمين بواسطة طرق عديدة أهمها :

١ — ان هذا التراث قد وصل الى العرب عن طريق المسيحيين من كتاب ومفكرين وعلماء سريانين ، حيث عكف العلماء العرب على هذا التراث اليوناني الضخم في مصادره الاصلية وأخذوا منها مباشرة • أي أنهم على ضوء هذه المصادر الاصلية بدأوا في تصحيح ما كان لديهم من شذرات متفرقة •

٢ — ثم أن هناك وسيلة أخرى غير مباشرة أخذ عن طريقها العرب علوم اليونان • فقد وصل هذا العلم اليوناني الى الهند عن الطريق البحري الذي كان يصل الاسكندرية بالشطر الشمالي الغربي من الهند • ثم كان هناك كذلك طريق آخر للوصول الى الهند ويبدو أنه كان يبدأ من مملكة بلخ اليونانية ، وهي إحدى الدول الآسيوية التي أنشأها الاسكندر الأكبر ، وهو طريق برى ظل مفتوحاً لآمد طويل بين العالم اليوناني وآسيا الوسطى وبخاصة مدينة « مرو » ولعل هذا كان مرتبطاً بوسط بودي •

٣ — يضاف الى ما سبق طريق آخر غير مباشر ، أشرنا اليه عرضا ، وهو أن أكثر من نفر من فلاسفة اليونان قد زار مصر وأخذ من عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها الكثير • وهذا بدوره يتضمن أن هؤلاء الفلاسفة قد نقلوا الى العرب أفكارهم وثقافتهم • وفي هذا الصدد يذكر المؤرخ الاغريقى « هيرودوت » أن أغلب علماء الاغريق كانوا يقضون شطرا من حياتهم على ضفاف النيل ، فضلا عما كان بين هؤلاء وأولئك من حروب وتجارة واتصالات ، كانت طريقا الى تبادل المعارف والخبرات • وقصة زيارة أفلاطون مصر معروفة وثابتة • كذلك لا ننسى أن أفلوطين ولد بمصر وعاش بها كثيرا •

وصلت الفلسفة اليونانية اذن الى المسلمين ، بطريقة أو بأخرى ، بعد فتوحات الاسكندر الى الهند وفارس فأثرت فى الفلسفة الاسلامية تأثيرا بالغا • ذلك أن الموضوعات التى طرقها وبحثها المسلمون كانت هى التى أثارها وناقشها وعاشها اليونانيون • لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الفلسفة الاسلامية كانت تابعة فى كل ما أتت به لليونانيين ، فسوف نرى انها أتت بموضوعات جديدة كل الجدة وأن لها مميزاتا وملامحها الخاصة •

نريد أن نقول مع الاستاذ أحمد أمين فى كتابه القيم « فجر الاسلام » أن الثقافة اليونانية والاساطير وغيرها ، أصبحت تحت حكم المسلمين ، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين ، فكان من نتائج هذا أن انتشرت هذه التعاليم فى المملكة الاسلامية ، ونتج من ذلك المذاهب الدينية والفلسفية •

٢ — اليهودية والنصرانية :

(١) اليهودية :

يحدثنا التاريخ عن أن اليهودية قد انتشرت فى جزيرة العرب قبل الاسلام بقرون وتكونت فيها مستعمرات يهودية وأشهرها يثرب وخيبر •

ولقد عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبى الجزيرة العربية حتى تهود كثير من قبائل اليمن • ومن المعروف أن معنى « هاد » رجع وتاب • ولقد لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام « انا هدنا البك » أى رجعنا وتضرعنا • ومن رأى اليهود أن الشريعة لا تكون الا واحدة ، وهى قد ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به • فلم تكن فى رأيهم قبله شريعة ، بل حدود عقلية وأحكام مصلحية • ولم يجيزوا النسخ أصلا • قالوا فلا تكون بعده شريعة أصلا ، لأن النسخ فى الاوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله تعالى •

ومن آرائهم التى وجدت صدى لدى المسلمين كما سنرى التشبيه ، اذ انهم قد وجدوا التوراة وقد ملئت بالمتشابهات مثل الصورة ، والمشافهة ، والتكليم جهرا ، والنزول على طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا ، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك • كذلك منهم من ذهب الى القول بالقدر خيره وشره من الله • ولقد لقى هذا الرأى صدى لدى المتكلمين •

وهناك فرق يهودية كثيرة أهمها : العنانية ، والعيسوية ، والمقاربة واليوزعانية ، والسامرة • وهذه الفرق تجمع كلها على أن فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى ، لكنها قد افترقت فيها بينها : اما فى تعيين ذلك الواحد أو فى الزيادة على ذلك الواحد • ولقد اجمعت اليهود على أن الله تعالى لما فوَّغ من خلق السموات والارض ، استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى (١) •

(ب) النصرانية :

أما فيما يتعلق بالنصرانية ، فلا شك أنها كانت منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون سواء مصر وبلاد المغرب والاندلس والتسام • والنصارى كما نعلم هم أمة السيد المسيح عيسى بن مريم ، الذى ذكر

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ق ١ ص ٢ ص ١٩٦ — ٢٠٠ تحقيق محمد بن فتح الله بدران — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٦ •

عنه أكثر من معجزة سواء في ذلك احياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص •
الخ • ولقد نشأ الخلاف بين النصارى حول أمرين :

- أحدهما كيفية نزول الوحي واتصاله بأمه وتجسد الكلمة •
- الثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة •

أما الأمر الاول فممنهم من قال : اشرق على الجسد كما يشرق النور على الجسم المشف • ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع انقش في التسمع • ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحاني في الجسماني • ومنهم من قال : ما زجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن •

أما فيما يتعلق بالصعود فقليل أنه قتل وصلب : قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته ، ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي • ولقد افترقت النصارى على ما يقرب من اثنتين وسبعين فرقة أهمها : الملكانية والنسطورية واليعقوبية • وهذه الأخيرة كانت منتشرة في النوبة والحبشة • أما النسطورية فكانت منتشرة في العراق وفارس • أما الملكانية فكانت منتشرة في بلاد المغرب وصقلية والشام والاندلس • ولا نريد هنا أن نتحدث عن كل فرقة من هذه الفرق كي لا يضيع علينا ما نحن بصدده ، من محاولة بيان الاحوال الثقافية التى كانت منتشرة في البيئة العربية قبل الاسلام ، وبيان عوامل نشأة علم الكلام والظروف التى نشأ فيها •

٤ — على أننا نستطيع أن نضيف في النهاية الى التيارات السابقة ما اسماهم الشهر ستانى • «من لهم شبهة كتاب» ويقصد بهم عبدة الاوثان • هؤلاء الذين تحدث عنهم القرآن في مناظرتهم لسيدنا ابراهيم • فهؤلاء كانوا منتشرين في شبه الجزيرة العربية ، وفي بعض البقاع التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية • ولا شك أن آراء هذا شأنها كان لا بد أن تصطدم بالدين الجديد شاعت أم أبت ، وشاء هو أم لم يشأ •

وبعد : فمن الواضح ، على ضوء هذه الثقافات المتباينة ، أنه كانت توجد في الجزيرة العربية ، وفي البلاد التى امتدت اليها الفتوحات

الاسلامية فلسفات وعلوم وديانات متباينة • وكان لكل دين أو فلسفة أنصاره ومؤيدوه • وهؤلاء الانصار أيضا انقسموا فيما بينهم الى شيع وأحزاب • ومع أن هذه الطوائف قد احتفظت بكثير من عناصرها وخصائصها الاصلية ، فان امتزاجها قد أدى فيما بعد الى صعوبة • • • التمييز بينها وبين معالم الدين الجديد • الا أن ذلك لم يمنع من القول أن معظم هذه الثقافات قد احتفظت بسماته العامة التي تميزه عن غيره • وهكذا أيضا نجد أن المسلمين قد ورثوا تراثا انسانيا ضخما ، كان عليهم أن يدرسوه ، ويمحصوه ، ويضيفوا اليه ويقتبسوا منه ما يتفق ودينهم ، ويردوا على الآراء التي لا تتفق والروح الاسلام الجديدة •

اصناف العرب قبل الاسلام :

وعلينا الآن أن نشير بايجاز شديد جدا الى طبيعة العقلية العربية التي وجدها الاسلام حين نزوله • وسوف نكتفى هنا بما ذكره الشهرستاني — احد مؤرخي العقائد الممتازين — في كتابه « الملل والنحل » • • عن اصناف العرب قبل الاسلام فيذكر أنهم كانوا على ثلاث مقالات :

١ — منكرو الخالق والبعث والاعادة : فصنف منهم أنكر الخالق والبعث والاعادة وقال بالطبع المحي والدهر المفنى • وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله : « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا » اشارة منهم الى الطبائع المحسوسة في العالم السفلى ومصيرا للحياة والموت على تركيبها وتحللها • فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر « وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » • فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات نظرية فقال تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض » وقال تعالى : « أو لم ينظروا الى ما خلق الله » وقال سبحانه : « ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض في يومين » وقال جل شأنه : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم » •

٢ — أما الصنف الثانى من معطلة العرب فيطلق عليهم الشهرستاني « منكرو البعث والاعادة » وهم أولئك الذين أقرّوا بالخالق وابتداء الخلق والابداع وأنكروا البعث والاعادة وهم الذين أخبر عنهم القرآن يقول سبحانه : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم » فاستدل عليهم بالنشأة الاولى ، اذ اعترفوا بالخلق الاول ، فقال عز وجل : « قل يحييها الذى انشأها أول مرة » •

٣ — أما الصنف الثالث فهم عبدة الاصنام : منهم من أقر بالخالق وابتداء الخلق وبنوع من الاعادة وأنكر الرسل وعبدة الاصنام • وزعم هذا الصنف أن هذه الاصنام تشفع لهم يوم القيامة وحجوا اليها وسخروا لها الهدايا وقربوا القرابين ••• وهؤلاء يسميهم الشهرستاني « الدهماء من العرب » (١) •

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها .

الفصل الثاني

أهمية علم الكلام وعوامل نشأته

أهمية علم الكلام وعوامل نشأته

١ — عوامل نشأة علم الكلام :

انتهينا في الفصل السابق من بيان العوامل الثقافية التي وجدها القرآن أثناء نزوله على سيدنا محمد عليه السلام • وذكرنا بإيجاز شديد الآراء والتصورات الأساسية التي تؤمن بها مختلف هذه التيارات والثقافات • وذكرنا أيضا كيف أن هذه التيارات قد قوبلت بالرفض حيناً وبمحاولة التوفيق بينها وبين الروح الإسلامية حيناً آخر • ذلك أن هناك من المسلمين من آمن بضرورة وقوف المجتمع الإسلامي على ثقافة الآخرين والاخذ من هذه الثقافة بما يتلاءم مع العقيدة الجديدة •

وهنا في حديثنا عن عوامل نشأة علم الكلام ، والفلسفة الإسلامية بوجه عام ، نرى أننا إذا أردنا أن نفسر تفسيراً حقيقياً العوامل الرئيسية التي أدت الى هذه النشأة ، أن نضع في حسابنا دائماً أن الظروف المحلية الداخلية للمجتمع الإسلامي الجديد ، وإن كانت لها فعاليتها الحاسمة في هذه النشأة ، فإن أهمية هذه العوامل الأجنبية لا تنقل ، بحال من الأحوال ، عن أهمية هذه العوامل الداخلية • ذلك أن الثقافات الأجنبية قد نيهت المسلمين في وقت مبكر الى ضرورة المحافظة « العقلية » ، إن صح التعبير ، على مبادئهم من نص ديني مقدس • وما كان بوسع المسلمين أن يقوموا بذلك إلا بتأسيسهم لعلم الكلام وما يماثله من أبحاث أخرى كلها كانت بقصد المحافظة على الدين الجديد وتقويمه وتقديم آرائه وأفكاره بصورة واضحة وبأدلة عقلية مقنعة • وكان لا بد لكى يتم ذلك على وجه أكمل أن يقوم المسلمون بتحديد موقفهم من هذا التراث الأجنبي الضخم بحيث يبينون ما يمكن أن يؤخذ عليه وما يمكن أن يحمى له • وإذا كان يقال أن المواقف عامة تكشف عن الرجال ، فإن العوامل الثقافية ، ومعها العوامل المحلية ، كما سنرى الآن ، هي التي أظهرت علماء الكلام وغيرهم من فلاسفة وفقهاء وصوفية •

وإذا شئنا أن نحدد بدقة العوامل التي أدت الى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية لقلنا ان هذه العوامل قد ترجع الى النص الدينى ذاته وقد ترجع من جهة أخرى الى طبيعة العقل البشرى ، وهى قد ترجع من جهة ثالثة الى الثقافات الاجنبية • وأخيرا فانها يمكن أن ترجع الى عوامل سياسية محلية لها صلة بالنص الدينى •

١ — أما عن العنصر الاول فانه يتعلق بطبيعة العقل الانسانى ذاته • ذلك العقل الذى يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها عن نفسه ولا يملك الا أن يفكر فيها وأن يسعى الى تقديم حل لها • فمن جملة هذه الاسئلة نجد التساؤل الخاص بـ : ما أصل العالم ، وما علته ، وما هى الحركة والسكون ؟ وما هى علة الكون والفساد ، وهل الانسان مجبر أم مختار ؟ ثم ما هى النفس وما هى الروح وما علاقتهما بالبدن ؟ وما هى حقيقة البعث : هل بالجسم أم بالنفس أم بهما معا ؟ الى آخر هذه الاسئلة الميتافيزيقية • فوجود الاشياء وتغير احوالها وفناء بعضها وخروج غيره الى حيز الوجود الفعلى •• كل ذلك من شأنه أن يدفع العقل البشرى الى النظر والبحث والتأمل سواء فى الكون وفى النص الدينى الذى تحدث عن هذا الكون وعن غيره • ولقد هيا القرآن الكريم ، وهيات الاوضاع السياسية الى حد كبير ، المناخ الفكرى الملائم للعقل الانسانى الامر الذى أدى الى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية •

٢ — أما عن العنصر الثانى الهام الذى ساعد على نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية فنستطيع أن نضعه تحت اسم « العنصر الاجنبى أو الخارجى » واقصد بذلك ما أشرنا اليه فى الفصل الاول ، من أن المسلمين قد وجدوا أمامهم تيارات متباينة ومذاهب مختلفة عن الروح الاسلامية بعضها دينى وبعضها الآخر غير دينى • وهذه التيارات أثارت مناقشات وقدمت حلولاً لبعض المشاكل التى واجهها المسلمون • ولقد كونت هذه التيارات ، مع الحرية الفكرية الموجودة فى القرآن ، تربة

خصبة ، نما فيها فكر حر ، حاول تفسير الكون والعالم ، وسعى الى تحديد مسئولية الانسان وعلاقته بالكون من جهة وبخالقه من جهة أخرى •

فلقد أشرنا من قبل الى أن الفلسفة اليونانية ، وهى تلك الفلسفة التى عرفها المسلمون ، قد ناقشت الموضوعات التى ناقشها الدين الجديد ، واثارت مشاكل بشأنها وقدمت الحلول وتركت البعض الآخر دون حل • فإذا كانت الموضوعات التى بحثتها الفلسفة اليونانية هى : الله والعالم والانسان ، فإن هذه الموضوعات بعينها كانت موضع اهتمام الدين الجديد • ونحن نعلم ، كما ذكرنا من قبل أن للفلسفة اليونانية موقفها المبين ، الى حد كبير جدا ، لموقف الاسلام فى هذه الموضوعات • فالفلسفة اليونانية تقول بقديم العالم وانكار الخلق من العدم بينما الدين الجديد يرى غير ذلك كلية ، يرى أن العالم مخلوق بعد أن لم يكن • وقس على هذا موقف الفلسفة اليونانية من مشكلة البعث والالوهية والتوحيد ، والتنزيه والقضاء والقدر وبعض المفهومات الفلسفية كالزمان والعلية ... الخ •

لقد حاول افلاطون الالهى كما بنماه نفر من المسلمين وحاول من بعده أرسطو ، تقديم فكرة واضحة عن الاله وأنه مبين كلية للمادة قائلين انه عقل خالص • الى آخر هذه الالقاب التى أطلقت عليه • ومع هذا كله فاننا لا نستطيع أن نغفل عن الفروق الشاسعة بين تصور الاله فى القرآن وبين الاله كما قدمه لنا أقطاب الفلسفة اليونانية • ويكفى هنا أن نشير الى أن النشاط الالهى عند المسلمين هو كل ما فى الامر ، وأن الدور الذى يقوم به دور ايجابى ، بحيث نرى أن فعله سبحانه يمتد الى كل شىء ، بينما نجد أن مثال أفلاطون أو المحرك الاول عند ارسطو لا فعل لهما بالمعنى الحقيقى لكلمة «فعل» •

كذلك أشرنا الى أن مشكلة مثل مشكلة « النفس » الانسانية قد عولجت فى الفلسفة اليونانية بطريقة مختلفة عن الحل الذى قدمه القرآن الكريم • فخلود النفس أمر ضرورى لقضية البعث ، بينما نجد أن معظم

— ٤٠ —

فلاسفة اليونان يقررون أن النفس تتقنى سفناء البدن • صحيح أن أفلاطون قال بانفصال المادة عن الصورة ومن ثم البدن عن النفس ، لكن خلود النفس وبقاءها ، بالمعنى الوارد في القرآن الكريم ، لم يكن موجودا لدى أفلاطون • وعلى ضوء ذلك نهض نفر من المسلمين المؤمنين بالدين ايماننا راسخا للدفاع عنه أمام هذه الآراء الغريبة والتي ان وجدت صدى لدى المسلمين لكان فيها خطر على الدين الجديد •

ومن هنا أيضا كان من الضروري بمكان تعقل النص الدينى والدفاع عنه 'اعتمادا على العقل من جهة وعلى العقل معتمدا على النص من جهة أخرى •

فاذا انتقلنا الى الديانتين السماويتين اللتين كانتا منتشرتين في البيئة العربية قبل وبعد نزول القرآن ، لوجدنا أنه — وان كان الاختلاف بينهما وبين الدين الاسلامى ليس كبيرا كما هو الحال بالنسبة للفلسفة اليونانية — الا أن ذلك لا يعنى اتفاق وجهات النظر بينهما • ذلك أن أهم قضية في الديانات كلها هى قضية التوحيد • تلك القضية التى تعد العمود الفقري لأى دين سماوى منزل • ونحن اذا طالعنا مفهوم الوحدانية بين الديانات الثلاث ، لوجدنا أن الهوة واسعة بينهما في هذه الناحية • فبينما تميل اليهودية الى التجسيم ، وبينما تقول المسيحية باتحاد اللاهوت بالناسوت ، نجد ان الديانة الاسلامية ترفض رفضا قاطعا التجسيم ، وترفض أية صورة من صور اتحاد الله مع غيره من كائنات أو أشياء أيا كانت • ولهذا أراد المسلمون المؤمنون أن يدافعوا عن مفهوم الوحدانية كما صوره القرآن الكريم • وهذا الدفاع يقتضى أمرين أساسيين :

١ — الامر الاول : أن يقف المسلمون على الديانتين . اليهودية والمسيحية ، وأن يستوعبوا منطقهما استيعابا جيدا ، لكى يقفوا على نقاط القوة والضعف في الحجج التى يسوقها هذا الفريق أو ذاك لبيان وجهة نظره والبرهنة عليها •

٢ — الامر الثانى : الذى يتطلبه هذا الدفاع عن الدين الاسلامى ضد خصومه ، هو تسخير العقل الانسانى فى خدمة هذا الدين الجديد لئلى يستخلص منه الاسس العقلية التى يستطيع بواسطتها ، أن يقنع هؤلاء الخصوم وأن يدحض فى نفس الوقت حججهم ويبين تهافتها •

ولقد كانت هناك ، الى جانب ما سبق أن ذكرناه الآن ، ثقافات وديانات أخرى حركت العقلية العربية وساعدتها ، سواء كانت هذه المساعدة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، على أن تكون لها فلسفة دينية خاصة بها تقيم بناءه وتشيده على أسس الدين الجديد ، وتغذى هذا البناء بالادلة العقلية التى لا يجحدها أولا الا كل مكابر والتى لا يوجد بينها وبين الدين الاسلامى أى تناقض •

٣ — أما عن النص الدينى ، فقد ذهب نفر من الباحثين المتعصبين الى أن القرآن الكريم قد عاق البحث الفلسفى وأخره لفترة من الزمن • ونسى هذا البعض ، أو تناسى ، أن القرآن يذكر فى غير موضع من آياته مكانة العلم والعلماء ، وأنهم أفضل من غيرهم • وأن النظر العقلى والتأمل فى الكون لادراك العظمة الالهية أمر واجب على كل مسلم •

وبادىء ذى بدء نقول ان القرآن لم يجبر أحدا على الايمان به ، بل ترك الدعوة اليه متوقفة على حرية صاحبها واختياره • انه فقط دعا كل عاقل الى النظر والتأمل • لأن القرآن يدرك أن المرء — ان آجلا أو عاجلا — سوف يدرك أن هذه الدعوة هى الحق وأن ما عداها باطل • فبشأن حرية الفكر والاعتقاد وردت آيات كثيرة نجترى منها قول الحق فى سورة البقرة « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من العى ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » (١) • وقال سبحانه : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢) وقال جل شأنه « فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » (٣) •

(١) سورة البقرة ٢٥٦ •

(٢) ٢٩ الكهف •

(٣) ٢١ الغاشية •

أما بشأن دعوة القرآن الى النظر والبحث والتأمل ، فتوجد آيات كثيرة منها قوله سبحانه : « قل انظروا ماذا في السموات والارض » (٣) وقوله سبحانه : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون » (٤) ويقول سبحانه : « أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى وان كثيرا من الناس بقاء ربهم لكافرون » (٥) •

كذلك نجد أن في القرآن الكريم آيات كثيرة ترفع شأن العلم والمشتغلين به « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؛ انما يتذكر أولوا الالباب » (٦) • وقال سبحانه : « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم » (٧) وقال : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٨) • وقال : « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » (٩) وقال سبحانه : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (١٠) • وقال : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الالباب » (١١) •

والى جانب هذا كله فان القرآن كثيرا ما ينص على أن آياته « لقوم يعقلون » و « لقوم يفقهون » و « لقوم يتذكرون » و « لاولى الالباب » و « لاولى النهي » و « للعالمين » •

(٨) ١١ المجادلة •

(٩) ٤٣ العنكبوت

(١٠) ٢٨ فاطر

(١١) ٢٦٩ البقرة

(٣) يونس ١٠١

(٤) الاعراف ١٨٥

(٥) ٨ الروم

(٦) ٩ الزمر

(٧) ١٨ آل عمران

على أن القرآن لم يقتصر فحسب على تعظيم العلم والعلماء ، بل إنه قد تحدث عن الحقائق الكونية الكبرى وأثار قضايا هامة وجد العقل البشرى نفسه مضطرا الى بحثها ومناقشتها ومحاولة فهمها • وحديث القرآن عن هذه القضايا تردد بين الاسلوب الشعري وبين الاسلوب الرمزي وبين الاسلوب المجازي ، وذلك وفقا للموضوعات التي يتناولها • لان القرآن لم يتناول في حديثه الجانب المادى الحسى فقط ، بل تناول أيضا الجانب العقلى والروحى ••• والقرآن فى كل ذلك انما يشير الى العلة الفاعلة والحقيقية لكل ما يحدث فى الكون من تغير وفساد • بحيث نجد أن القرآن يتحدث أحيانا عن الشيء فى ذاته مبينا أحواله وخصائصه ، وأحيانا أخرى يتحدث عن الشيء مشيرا الى علاقاته الأخرى المتعددة والتي تنتهى فى النهاية بربطه بخالق الكون جل شأنه (راجع للدكتور أبو ريده : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية) •

أضف الى هذا من جهة أخرى ، أن النصوص الدينية تنقسم الى قسمين : آيات محكمة من أم الكتاب وآيات أخرى متشابهات • ولقد فتحت هذه الأخيرة المجال واسعا ، كما سنرى (١) أمام التأويل الذى يخضع بطبيعة الحال لعوامل متعددة : منها السياسى ومنها الثقافى ومنها العرقى •••• الخ • ولقد حاول كل فريق من الفرق الإسلامية أن يدعم وجهة نظره من واقع مثل هذه النصوص الدينية • وهذه النصوص ساعدت بطبيعتها على أن تكون طيبة الى حد كبير أمام التأويلات المتعددة والمتباينة •

النص الدينى اذا كان عاملا رئيسيا من العوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام والفلسفة الإسلامية • وقد شجع هذا العامل وأججه العوامل الأخرى التى كانت تتحكم فى أولئك الذين أرادوا تثبيت أقدامهم فى الدولة الإسلامية سواء بالحق أو بالزور : لقد أول السياسيون موقفهم

(١) راجع ذلك فى الفصل الخاص بمشكلة الصفات الإلهية •

من الحكم بناء على النصوص الدينية والسنة النبوية • ورجال 'الدين فهموا النص بما يترأى لهم ويحافظ على وضعهم الاجتماعي • وغنى عن البيان أن السياسيين في كل فترة من الفترات يسعون الى كسب رجال الدين أولئك الذين يسعون بدورهم الى التقرب من السلطة • وكثيرا ما تتم هذه القرابة والمودة على حساب الدين •

نعود لنقول : ان النص الديني كان نقطة انطلاق علماء الكلام جميعا وبلا استثناء وأن أى متكلم انما هو كذلك بسبب النص الديني • لكن ذلك لا يمنعنا من القول أن هناك عوامل أخرى ساعدت على قيام علم الكلام ونشأته وساعدت أيضا على قيام الفرق والاحزاب السياسية في الاسلام • وهذه العوامل ترتبط ارتباطا وثيقا بالنص الديني ولهذا لا بأس من أن نذكرها في هذا الصدد من جملة العوامل التي أدت الى نشأة علم الكلام •

لقد انتقل الرسول الكريم الى جوار ربه • وترك المسلمين من بعده على طريقة واحدة وعقيدة واحدة اللهم الا من كان منافقا منهم ، حيث أظهر هذا الفريق في حياة الرسول الكريم الاسلام ومن ثم الايمان بالدعوة الجديدة وبالرسول الجديد • لكن سرعان ما أرتد هذا الفريق الى دين وعقيدة آبائه وأجداده بمجرد أن مات الرسول (١) •

ولقد نشأ الخلاف بين المسلمين في بداية الامر حول أمور اجتهادية لا يترتب عليها تكفير المؤمن ، أو تأمين الكافر أن صح التعبير • وكان الغرض من هذه الامور الاجتهادية اقامة شعائر الدين وتقديم تصورات واضحة عن أحكامه • وهنا نشير الى أهم هذه الخلافات (٢) •

(١) راجع في هذا الصدد : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٤ وما بعدها • نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ،

(٢) راجع الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٩ — تخريج محمد بن نجح الله بدران — مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ •

١ — أول اختلاف بين المسلمين في عهد الرسول عليه السلام ، ذلك الذي حدث بين أصحابه أثناء مرضه الذي مات فيه • فلقد أجمعت الاخبار على أنه عليه السلام قال : ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى • وتذكر هذه الاخبار ان عمر بن الخطاب قال حينئذ : ان النبي عليه السلام قد غييه الوجع ، حسبنا كتاب الله • وقيل ان اللفظ قد كثر آنذاك في حضرة الرسول حتى قال عليه السلام : قوموا عني ، لا ينبغي عندي التنازع •

٢ — وكان اختلاف المسلمين بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة • فقد ذهب قوم منهم الى القول بوجوب اتباع جيش أسامة والنسير وراءه بناء على أوامر الرسول حيث قال : جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه • بينما فضل قوم الانتظار والتخلف عن جيش أسامة انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه •

٣ — كذلك فان المسلمين بعد وفاة النبي مباشرة اختلفوا في حقيقة موته وهل يموت الرسول حقا أم أنه انتقل حيا الى جوار ربه ؟ وهل سيعود الى المسلمين أم أنه لن يعود ؟ وكلنا يذكر قول عمر عليه السلام : من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم • ولقد رد أبو بكر الصديق عليه قائلًا : من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله ، الا له محمد ، فانه حي لا يموت • ثم تلا أبو بكر الصديق قول الله « ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل » (١) فرجع المسلمون الى قول أبي بكر بما في ذلك عمر ، الذي قال : كأني ما سمعت هذه الآية الا الآن •

٤ — ولم يختلف المسلمون فقط في حقيقة موت الرسول ، بل اختلفوا كذلك في الموضع الذي سوف يدفن به • ففريق مكة أراد أن يدفن الرسول عندهم ، وفريق المدينة أراد أن ينال هذا الشرف • • • لكنهم ما أن سمعوا ما روى عنه عليه السلام من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون

حتى انفضت هذه المشكلة • فقد ذكر ابن قتيبة (٢١٣ هـ — ٢٧٦ هـ) في هذا الصدد قول أبي بكر « انا نكره أن يخرج قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين أظهرنا الى البقيع • قالوا (الصحابة ومعهم جمهور المسلمين) فما ترى يا أبا بكر ؟ قال : سمعته صلى الله عليه وسلم يقول : ما قبض نبي قط الا دفن جسده حيث قبض روحه • قالوا : فأنت والله رضا ومقنع » (١) •

هـ — كذلك اختلف المسلمون ، كما سنرى بالتفصيل في الامامة والوراثة عن النبي وفي قتال ما نعى الزكاة : هل يحاربهم المسلمون أم لا ؟ وكان من رأى عمر انه لا ينبغي أن يقاتلهم المسلمون بناء على قول الرسول الكريم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم • فقال له أبو بكر الصديق : ليس قد قال : الا بحققها ، ومن حقها اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة • • والله لو منعوني عقالا مما أدوه الى النبي لقاتلتهم عليه (٢) •

ثم انهم قد اختلفوا بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الثوري حتى استقر الامر على عثمان ، الذي اختلفوا في قتله ، وفي خلافة على ومعاوية وما جرى في موقعة الجمل وصفين • ثم اختلفهم أيضا في بعض الاحكام الفرعية • • • الخ كل هذا يوضح الى أى حد ظهرت الخلافات بين المسلمين وكيف أنها كلها كانت متصلة بالنص الديني بطريقة أو بأخرى •

ولقد ساعد على انقسام المسلمين أولئك المنافقون الذين أظهروا اسلامهم أمام الناس ، دون أن يكونوا بالفعل مسلمين • وقد تنبه الى ذلك ، بدقة فائقة ابن حزم الاندلسي حيث قال « • • ان الفرس كانوا من سعة

(١) ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء ص ٤ ط مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٩

(٢) راجع في هذا : أبو الحسن الأشعري — مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٩ — نشرة محمد محي الدين عبد الحميد — النهضة المصرية سنة ١٩٥٠

الملك وعلو اليد على جميع الامم وجلالة الخطر ... فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب ، وكانت العرب أقل الامم عند الفرس خطرا نعاظمهم الامر وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع ، فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة أهل بيت رسول الله ، واستثناع ظلم على رضى الله عنه ، ثم سلخوا بهم مسالك ثتى حتى أخرجوهم عن الاسلام» (١) .

وقد ذكر مؤرخوا الفرق والعقائد ، أن المسلمين قد انقسموا الى ما يقرب من ثلاث وسبعين فرقة (ولعل ذلك مرتبط بالحديث المشهور عن الرسول في هذا الصدد) ، وكل فرقة من هذه الفرق تعتقد انها الناجية ... بل أن كل فرقة من هذه الفرق قد انقسمت فيما بينها الى مجموعات يصعب حصرها . ومن هنا فاننا سنحاول في كتابنا هذا أن نعرض لاهم هذه الفرق في تاريخ علم الكلام ، وهى الفرق التى نرى أنها يمكن أن تعطينا فكرة شاملة عن مدارس علم الكلام . ان الفرق عديدة يطول ذكرها وعددها « ناقمون بعضهم على بعض فى التوحيد والامامة والاحكام والفتوى والسير . وجميع فنون الدين . يبرأ بعضهم من بعض ، ويكفر بعضهم بعضا . أكثر ما عندهم اذ سموا أنفسهم الجماعة يعنون أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة برا كان أو غاجرا . فسموا الجماعة على غير معنى الاجتماع على الدين» (٢) .

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ص ١١٥ ج ٢ —
المطبعة الادبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

(٢) سعد بن عبد الله أبو خلف الاشعري القمى : المقالات والفرق
ص ١٤ — ١٥ نشرة محمد جواد مشكور — مطبعة حيدرى بطهران سنة
١٩٦٣ وراجع أيضا : النويختى : فرق الشيعة ص ١٧ نشرة : هـ . رتر .
استانبول سنة ١٩٣١ م .

٢ - تعريف علم الكلام

على ضوء ما سبق نستطيع أن نفهم لماذا نشأ علم الكلام ، وما هو الغرض الذى نشأ من أجله • ذلك أنه اذا كانت التيارات الاجنبية تموج باعتقادات ، ان لم تكن تناقض الدين الجديد ، فهي على الاقل تختلف معه وتصطدم به فى غير موضع • واذا كان هذا الدين الجديد يسعى من جهة اخرى الى تثبيت قدميه على أرض جديدة ، فان ذلك معناه أن يقوم علم للدفاع عن العقيدة الجديدة والرد على المبتدعة والمنحرفين • وقد كان هذا بالفعل هدف هذا العلم الجديد المسمى بعلم الكلام •

وقد عرف علم الكلام كثير من علماء اللاهوت والفلاسفة المسلمين • وهذه التعريفات وان تباينت فى ألفاظها الا أنها كلها تكاد تتفق على معنى واحد • فهي مجمعة على أن علم الكلام من شأنه أن يساعد المسلم على نصره الآراء الدينية الواردة فى القرآن والسنة بالعقل • وهذه التعريفات تبين أن علم الكلام علم يستطيع المرء من خلاله أن يثبت العقائد الإيمانية اثباتاً صحيحاً وأن يرد كل الشبه والانحرافات عن هذه العقائد • كذلك تتفق هذه التعريفات على أن موضوع علم الكلام الذات الالهية : صفاتها وأفعالها وعلاقتها بالكون وبالانسان • وذهب نفر من الباحثين الى أن هناك شرطين لا بد من توافرها لكي يكون البحث مندرجا تحت علم الكلام •

— الشرط الاول أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله •
أى لا بد وأن تكون قضاياها إيمانية مسلم بوجودها أولاً من الدين •

— الشرط الثانى أن يكون هدف الباحث والغاية من دراسته الدفاع عن هذا الايمان بالعقل • أى لا بد له من أن يؤكد الشريعة بالعقل •

فبدون هذين الشرطين فلن يكون البحث بحثاً كلامياً أو مندرجا تحت علم الكلام • ان عالم الكلام اذن لا بد أن يستمد موضوع بحثه ودراسته من النص الدينى ، من النقل لا من العقل ، من الشريعة الدينية لا من الاحكام العقلية • ولا بد أن تكون غايته الدفاع عن هذه الشريعة : سواء

بشرح نصوصها الدينية أو بتفسيرها والتعليق عليها أو بإيراد الحجج العقلية المؤيدة لها •

ذكرنا أن ثمة أكثر من تعريف لعلم الكلام قد ورد على لسان الفلاسفة والمتكلمين فمن الفلاسفة نذكر الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد • ومن المتكلمين نذكر الغزالي أيضا والجويني والقاضي عبد الجبار وفخر الدين الرازي والايجي وسعد الدين التفتازاني • الخ •

فلقد حد أبو نصر الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ) علم الكلام في كتابه « احصاء العلوم » فقال « صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وترييف كل ماخالفها بالاقاويل • وهذا ينقسم الى جزئين أيضا : جزء في الآراء وجزء في الافعال » •

أما أبو حيان التوحيدي (٤٠٠هـ) فقد عرف علم الكلام في رسالة له « ثمرات العلوم » بقوله « وأما علم الكلام فانه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقصيح والاحالة والتصحيح والايجاب والتجوير والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتكفير » والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به وبين جليل يفرع الى كتاب الله تعالى فيه •

أما عضد الدين الايجي (المتوفى ٧٥٦هـ) فقد ذكر في كتابه المواقف وهو الكتاب الذي يكاد يكون دائرة معارف اسلامية كبرى ، ذكر تحديد علم الكلام فقال « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه • والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل • وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » •

والى قرب من هذا التعريف أشار التهانوي (١١٥٨هـ) صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » حيث قال « علم الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد ••

(م ٤ — علم الكلام)

على أننا نرى من جهتنا أن أشمل تعريف لعلم الكلام وأبسطه يمكن أن يكون ذلك الذى ساقه عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) في مقدمته المسماة بـ « مقدمة ابن خلدون » حيث قال ما نمى « أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » • في هذا التعريف الجامع المانع حدد لنا عبد الرحمن بن خلدون بكل دقة ووضوح موضوع علم الكلام والمنهج المتبع فيه والغرض منه •

١ — فلقد حدد موضوع هذا العلم حينما قال « العقائد الايمانية » والمقصود هنا بالعقائد الايمانية الاحكام والمبادئ والقضايا التى أتى بها القرآن ، ولا دخل للعقل في ايجادها • أى أن موضوع هذا العلم النص القرآنى المطروح على العقل البشرى •

٢ — واذا كان هذا العلم قد قام من أجل الدفاع عن العقائد الايمانية ، فإنه لم يعتمد في دفاعه على النقل بل اعتمد على منطق العقل ، واذا لم يجد سندا من العقل لكان عن الصعوبة بمكان ، ان لم يكن من المستحيل ، بقاء النقل أو ان شئت منطق الوحي أمام العقل • وهذا يعنى أن أولئك الذين يعتقدون أن الوحي مخالف للعقل ، وأن العقل يعارض النقل ، أو أن منطق العقل يناقض منطق النقل ، نقول : ان هذه المعارضة لا مجال لها هنا • ذلك أن الوحي يعد شعلة تنير طريق العقل وترشده وتنبهه الى حقائق وأمر قد يند العقل عن الوصول اليها لو ترك بمفرده • معنى هذا أن العقل والنقل من شأنهما معا أن يكونا عمدة الفرد المؤمن العاقل في الوصول الى الحقيقة والسعى نحوها •

٣ — كذلك فان هذا التعريف قد حدد هدف هذا العلم وغايته • اتضح ذلك من العبارة « والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » • فهو الى جانب بناء العقيدة الاسلامية على أساس عقلى ، يسعى من ناحية أخرى الى تفنيد آراء المبتدعة والمنحرفين الذين شوهاوا الآيات القرآنية، بحيث أولوا بعضها تأويلات تخالف حقيقتها،

بحيث توحى مثل هذه التأويلات أن النقل يهدم نفسه بنفسه وأن آياته متعارضة • ثم أن هذا التعريف قد أوضح أخيرا الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء المنحرفون وأشار الى تلك التي يمكن أن تنتج عن أقوالهم ، مما يخالف الشريعة الإسلامية كما هي مقررة في القرآن الكريم والسنة النبوية •

على أنه ينبغي لي أن أشير هنا الى أن علم الكلام لم يكن مقبولا على كل المستويات آنذاك • صحيح كان له أنصاره ، لكن كان له في نفس الوقت خصومه • فقد رفضه فريق رفضا مطلقا ، بينما نادى فريق آخر بضرورة وجوده • وقد توسط الامام الغزالي بين الرأيين فقال : ان تعلم الجدل والكلام في حد ذاته باعتباره غاية لا وسيلة مذموم ، من حيث أنه يؤدي الى بيان تناقض الدين ، أما اذا كان وسيلة للايمان وللذب عن الدين ، فانه مباح ومندوب بل ومطلوب • ونحن نعلم أن الغزالي وان مال الى علماء الكلام ، وبوجه خاص الاشعرية ، فان علم الكلام لم يكن عنده شافيا لدائه • ولقد قرر ذلك في منقذه من الضلال حيث قال « ... ثم اني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت •• أن أصنف ، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي ••• فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا ••• وكلم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر » •

أما الامام الشافعي رحمه الله ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثوري فقد ذهبوا جميعا ، ومعهم أهل الحديث ، الى رفض الكلام ومهاجمة المتكلمين ووضعهم في المرتبة الثانية بعد الشرك بالله ، وهي أسوأ درجة يمكن أن يوصف بها مسلم • وقد ذكر أن الشافعي قال أثناء موته « لو علم الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد » •• أما ابن حنبل فقد ذهب الى أن علماء الكلام « زنادقة » • أما مالك فكانت حجته في رفض الكلام والمتكلمين أنهم قوم على استعداد أن يغيروا دينهم طبقا لوجهة البراهين التي تعرض لهم أو تعرض عليهم ، فقال « رأيت ان جاء عالم الكلام من هو أجدل منه ، أيدع

دينه كل يوم لدين جديد « !! هذا بشأن بعض الذين يرغبون علم الكلام .

اما فيما يتعلق بالمؤيدين لعلم الكلام والمدافعين عنه ، فيذهبون الى أنه احدى السبل التي يدافع بها الانسان عن دين الله ، وأنه أحد البراهين القوية على بعثة الرسل . وأنه وسيلة للبرهنة على حدوث العالم ، ووسيلة لاثبات القدرة الالهية والثواب والعقاب ، والجنة والنار وغيرها من مسائل وردت في الشرع . ذلك أن هذه القضايا قد أثرت حولها شكوك ، وكان لا بد من وجود نفر من المتكلمين لكي يدافع عنها بحجج عقلية ويستشهد هذا الفريق بقول الحق « قل هاتوا برهانكم » و « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » وقوله سبحانه « هل عندكم من سلطان بهذا » .

وفي هذا الصدد يستشهد المتكلمون بمناظرة جرت بين علي وبين الخوارج كانت نتيجتها رجوع الفين منهم الى الدين الاسلامي ، وما كان يمكن رجوع هؤلاء الا من خلال الجدل والحوار المستند الى العقل والنقل معا .

واذا كنا قد ذكرنا أن الامام الغزالي لم يكتف بعلم الكلام فليس معنى هذا انه يرفضه رفضا مطلقا أو أنه ينكره . ان الامام الغزالي يؤمن بعلم الكلام ويؤمن بأهميته وبدوره الكبير ، لكن الغزالي كان يبحث عن دواء آخر يشفي داءه وكان ان وجد ذلك في التصوف كما هو معروف . الغزالي اذن لم ينكر علم الكلام ولم يهاجمه كسائر الفقهاء وهاكم عبارته التي يبين فيها أهمية علم الكلام . يقول الغزالي « وانما مقصوده (أى مقصود علم الكلام) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة . فقد ألقى الله تعالى الى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار . ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة ، فلهجوا وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها : فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات

أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله • فلقد قام طائفة منهم بما نديهم الله تعالى اليه ، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة « (المنقذ من الضلال) •

٣ — سبب تسميته « علم الكلام »

يطلق على علم الكلام أكثر من لقب • فقد قال عنه أبو حنيفة : انه الفقه الاكبر في مقابل الفقه الاصغر • ويقصد من هذا أن علم الكلام يبحث في الاصول الدينية كصفات الله والخلق والبعث ••• وكلها تقابل الفروع التي يبحثها الفقه ••

وقد يطلق على علم الكلام علم التوحيد أو علم التوحيد والصفات ، لان أهم مسائله التوحيد الالهي وتنزيه الله عن كل ما عداه وعلاقة الصفات الالهية بذات الله ، وعلاقة الله بالعالم واثبات وحدانية الله ••••• ومن هنا جاز حقا أن يقال عنه أنه علم التوحيد •

وقد يطلق عليه أيضا لقب « علم أصول الدين » لان موضوعه كما أشرنا الاصول الدينية • لكن مما لا شك فيه أن التسمية الشائعة الآن والمشهور بها هذا العلم هي « علم الكلام » • ولقد اختلفت الآراء حول اطلاق هذا اللقب — علم الكلام — على هذا النوع من البحث • ولنعرض الآن أهم الآراء التي قيلت في هذا :

١ — قيل أنه سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين في عهد مبكر هي : هل كلام الله المتلو حادث أم قديم • وقد أجمع كثير من المؤرخين على أن هذه النقطة بالذات هي السبب الرئيسي في تسمية هذا العلم بـ « علم الكلام » • وسوف نرى أن مشكلة « الكلام الالهي » كانت من المشاكل الرئيسية التي أثيرت حولها شكوك كثيرة بل أنها تعدت مرحلة الشكوك الى مرحلة القتل وسفك الدماء • وسنرى

كيف أن الاشاعرة وأهل السنة قد نادوا بتقديم الكلام الالهي ، في الوقت الذي جهرت فيه المعتزلة بالقول أن كلام الله حادث مخلوق .

٢ — وقد تكون التسمية بهذا الاسم راجعة لأن مبناه الدليل العقلي وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه ، وقلما يرجع فيه الى النقل اللهم ألا بعد تقرير الاصول الاولى ، ثم الانتقال منها الى ما هو أشبه بالفرع عنها وان كان أصلا لما يأتى بعدها .

٣ — وقد ترجع التسمية من جهة ثالثة لانه في بيان طرق الاستدلال على أصل الدين أشبه بالمنطق في تعيينه مسالك الحجة في علوم أهل النظر وأبدل الكلام بالمنطق للثبوت بينهما (رسالة التوحيد ص ١٨ — ١٩)^(١) خاصة وان الذين كانوا يمثلون الافكار والعقائد الاسلامية أرادوا أن يتميزوا على خصومهم آنذاك ، وهم الفلاسفة ، فاختروا هذه التسمية الجديدة « علم الكلام » ، والتي تقع في حقيقة أمرها بين الدين والعقل ، أي بين الفلسفة والوحي ، أو بين الشريعة العقلية وبين الشريعة الدينية . بعبارة أخرى : ترى هذه الجماعة أن علم الكلام يقابل المنطق من حيث الوظيفة ، وظيفه كل منهما في مجاله ، لكن نظرا لأن الفكرة الشائعة عن المنطق آنذاك كانت سيئة ، فقد أرادوا أن يطلقوا على علمهم الجديد لقباً يميزه عن المنطق من جهة ، ينفى كل صلة به من جهة أخرى فاختروا « علم الكلام » .

٤ — وهناك رأي رابع يرى أنه سمي بهذا الاسم حيث جرت العادة عند علماء الدين الباحثين في الاصول بالعقل آنذاك أن يعنونوا ابحاثهم بـ « الكلام في ... » فيقال : الكلام في الصفات ... الكلام في الذات الكلام في العقل ... الكلام في القدرة ... لهذا ظن هذا الفريق أن تسمية هذا البحث بعلم علم الكلام ترجع لهذا السبب .

(١) اعتبادنا هنا على نشرة محمود أبو رية لرسالة التوحيد للإمام محمد عبده — دار المعارف سنة ١٩٦٦ .

٥ — وهناك أخيرا من ذهب الى أن هذه التسمية ترجع الى أن علم الكلام يعتمد فقط على الاطار الفكرى النظرى وهو بهذا يستخدم «الكلام» وهو التطبيق العملى للكلام .

وعندنا أن أقوى سبب يمكن الاطمئنان اليه فى تعليل هذه التسمية هو السبب الاول الذى يظهر منه أن التسمية ترجع الى الخلافات الكبيرة التى نشأت فى القرون الأولى حول القرآن — كلام الله — هل هو محدث أم قديم ؟

المهم أن علم الكلام بدأ ينتشر فى البيئة الاسلامية وأخذت جماعات كثيرة قتلتف حول هذا الفريق وذلك وأصبح بالفعل علما له كيانه المستقل وله منهجه الخاص ومشاكله الخاصة وانقسم المتكلمون غيما بينهم — شأنهم شأن غيرهم من باحثين — الى عدة فرق متباينة لكنها كلها فى الحقيقة كانت تسعى نحو هدف احد كما أشرنا . كما أن علمهم ، علم الكلام ، قد تميز بموضوعاته وهى البحث فى أصول الدين .

ولقد يتساءل البعض : وما هى هذه الاصول ، فنقول : ان أصول الدين التى تكلم فيها المتكلمون وبحثوها هى (كما ذكرها الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم) :

القول فى حدوث الاجسام ، والرد على الدهرية الذين يقولون بقديم العالم والزمان ، والدلالة على أن للعالم محدثا هو الله . كذلك رد المتكلمون على المعطلة حيث أوضحوا أنه سبحانه عالم قادر حى وأنه واحد ، وردوا كذلك على الثنوية والزنادقة وعلى القائلين بالتثليث من النصارى وعلى غيرهم ممن قالوا بكثرة الصانع وانه لا يشبه الاشياء . كذلك بحثوا الرد على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة ، موضحين أن الله ليس جسما . كذلك بحثوا الرؤية ، رؤية الله ، ونفيها وإثباتها وان ارادته محدثة أم قديمة ، وان أفعال العباد مخلوقة يحدثها الله أم يحدثها العبد ، وهل الاستطاعة قبل الفعل أم معه ، . وهل الله يريد الشرور والمعاصى أم لا يريدھا هذه كلها مسائل أصولية يمكن أن نوجزھا فى :

١ — الايمان بوجود الله .

- ٢ — الايمان بأن العالم حادث عن موجد له وليس قديما .
- ٣ — الايمان بوجود كائنات روحية .
- ٤ — الايمان بالوحي الالهى .
- ٥ — الايمان بالرسول .
- ٦ — الايمان بالبعث .
- ٧ — الايمان بالقدر .

٤ — بين الفيلسوف والمتكلم والصوفى

ذكرنا من قبل أكثر من تعريف لعلم الكلام ، ووقفنا على طبيعة هذا العلم ، والمهمة التى قام من أجلها . كذلك ذكرنا لماذا سُمى هذا العلم بهذه التسمية وأشرنا أيضا الى الألقاب الأخرى التى أطلقت على هذا البحث من مباحث الفلسفة الإسلامية . ومعنى هذا انه اذا كان لهذا العلم منهجه وموضوعه وغايته التى انفرد بها عن غيره من علوم إسلامية ، فان المشتغلين به (المتكلمين) لا بد وأن تكون لهم ملامحهم الفكرية الخاصة ومنهجهم الخاص ولذلك لا ينبغي لنا أن نخلط بينهم وبين المهتمين الى حد كبير ببعض الموضوعات التى عالجها المتكلمون وأقصد هنا على وجه التحديد الفيلسوف والصوفى . فلا يصح البتة أن نسوى بينهما من جهة وبين المتكلم من جهة أخرى . كذلك لا يصح أن نسوى بين الصوفى وبين غيره من متكلمين وفلاسفة . ولهذا رأينا أن نشير الى أهم الاختلافات التى تميز كلا من الفيلسوف والمتكلم والصوفى . لان الفلسفة غير التصوف الذى يختلف كلية عن علم الكلام .

فاذا كان المتكلم والفيلسوف يشتركان معا فى أنهما يعتمدان على الحس والعقل كمصدرين رئيسيين (لا غنى لواحد منهما عن الآخر) للمعرفة الانسانية ، فان الاختلاف هنا فى نظرة كل منهما الى الوجود :

فالمتكلم ينظر فى هذا العالم المادى المحسوس متأملا فى الله ومعلولاته ، فى فعله وانفعاله ، ينظر فى وجود الموجودات وفى عدمها ،

ينظر الى الاحوال التى تعتور هذا العالم ... أنه ينظر الى ذلك كله لكى يرى فيه ما آمن به من قبل • فهو ينظر فى المتناهى لكى يرى صورة اللامتناهى وينظر فى الحركة لكى يرى المحرك الحقيقى جل شأنه • أنه ينظر فى المتغير ليرى الثابت ، وينظر فى المخلوق ليرى صورة الخالق جل شأنه وعظمت قدرته • غاية المتكلم اذن هى أن ينظر الى العالم المحسوس لكى تطمئن نفسه ، ان جاز لنا استخدام هذا التعبير ، على ما ثبت لديها من قبل وآمنت بوجوده • أقصد الوجود الالهى المنزه عن المال والولد ، الذى لا تدركه الابصار ويدرك الابصار •

أما الفيلسوف فأنه وان كان ينظر فى الوجود من حيث الفعل والانفعال، أو من حيث الحركة والسكون ، فإنه قد يقف أمام هذا الوجود المطلق بحسبانه كل شىء ، وقد يرتقى من هذا العلم المادى المحسوس الى ما وراءه أو ما قبله وقد لا يرتقى • أريد أن أقول أن نقطة البداية عند المتكلم تختلف عنها عند الفيلسوف • لأن المتكلم لديه ، تمبل نظره فى الوجود ، عقيدة راسخة من جملتها ايمانه بأن هذا العالم مخلوق وان ثمة نبوة ورسالة • وأن ثمة جنة ونارا وثوابا وعقابا ... الخ • ان المتكلم رجل لديه منذ البداية مجموعة من العقائد الايمانية التى لا يرقى اليها أى شك، حتى وان كان العقل يجبروته مصدر هذا الشك • ذلك أن الايمان يسبق التعقل عند المتكلم • أما الفيلسوف فان الايمان تال للتعقل • لأن العقل هو كل شىء عند الفيلسوف : به يؤمن وبه يكفر (أى عن طريقه يكفر) • فما يجوزه العقل ويبرهن عليه يؤمن به الفيلسوف ، وما لا يجوزه العقل أو يعجز عن البرهنة عليه يرفضه الفيلسوف • هذا هو حال الفلسفة بوصفها نظر عقلى خالص فى الوجود • أما المتكلم فان قضايا الدين منقوشة على صفحة مرآة عقله وقلبه وحسه • فاذا آمن بها العقل فلا بأس ، أما اذا رفضها فليرحل وليتنحى جانبا تاركا اياها كما هى •

أضف الى ذلك أن الفيلسوف قد يبدأ النظر فى هذا العالم وقد لا يبدأ • أعنى أن هناك من الفلاسفة (كالفارابى مثلا وديكارت بالنسبة

للبرهان الانطولوجي) من يفضل أن ينظر في فكرة الله مباشرة أى يستدلون على الله من خلال الفكرة ذاتها كما هو معروف وشائع لدى بعض الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين •

أما المتكلم فانه يرى أن طريق هؤلاء الفلاسفة غير مضمون وليس مؤكدا ولهذا فانه يفضل دائما أن يتخذ من هذا العالم المحسوس وسيلة للتأكيد وجود الله • ورأيه في هذا ان كل شيء في العالم المحسوس انما ينهض كدليل قاطع لا يرقى اليه شك على الوجود الالهي • كما أنه أيضا يرى أن الصفات الالهية ، وما أدراك ما الصفات الالهية عند المتكلمين ، لا يمكن أن نستدل عليها بطريقة قاطعة الا من خلال هذا العالم القائم أمام الحس والعقل •

يرتبط بذلك أن المتكلم يبدأ النظر في العالم واضعا نصب عينيه فكرة متميزة وواضحة عن الله ، أما الفيلسوف فقد يبدأ البحث دون هذه الفكرة • وحتى اذا كانت لديه فكرة فانه يضعها كفرض ينبغي التحقق من وجوده وصحته أو طرحه جانبا • والى جانب ذلك كله نستطيع أن نقول ان الفيلسوف يبحث في الالهيات كجزء من بحث يشمل موضوعات أخرى • اما المتكلم فان مبحثه الرئيسي هو الالوهية ، واذا كان ثمة ابحاث أخرى قد تعرض لها أو عرضت له فانها فرعية وثانوية بالنسبة لمبحثه في الالوهية •

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: ان موضوع علم الكلام الله وصفاته وأفعاله ، وعلاقته بهذا العالم ، بما في ذلك الانسان سيد الكون • حيث يبحث هذا العلم مدى متابعة الانسان للقرآن وللشريعة الدينية • ولهذا فان من مقاصد هذا العلم بيان الافكار الواضحة والمتميزة عن الله والعالم بحيث تطابق هذه الافكار تلك الواردة في القرآن والسنة النبوية • أما الفيلسوف ، أو ان شئت الفلسفة ، فان موضوعها الكون بما في ذلك الانسان • وان ما يميزها عن علم الكلام هو أن الفيلسوف قد ينتهي ، كما ذكرنا ، الى اثبات علة أولى للعالم أو عدة علل ليست هي بالتحديد

الله • أما المتكلم فان لديه من البداية مجموعة من القضايا الايمانية التي يريد أن يدعم ايمانه بها من خلال نظره في الوجود • وباختصار شديد جدا نقول : المتكلم مؤمن يريد أن يعقل أما الفيلسوف فهو يعقل لكي يؤمن • هذا هو الفرق بين الفيلسوف والمتكلم •

أما عن الصوفى فنحن نعلم أنه رجل تجاوز مرحلة الاعتماد على الحس والعقل كآداتين من أدوات المعرفة وانتهى بعد نقد رائع للحس والعقل الى القول بعدم الاعتماد عليهما لما بدا له من سوءاتهما • ولهذا فإنه يعتمد على الحدس (أو البصيرة أو الالهام أو عين السر أو القلب) • وثمة سمات كثيرة تميز بين الصوفى من جهة وبين المتكلم والفيلسوف من جهة أخرى • ولكي يتضح هذا التمييز أسوق هنا موقفه من فكرة الالهية: وهى جوهر التصوف وبحره الذى يسعى الى الفناء فيه •

فالمتصرف رجل وقف على طريقة علماء الكلام فى ادراكهم لله واستدلّاهم عليه • كما أنه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها • وأدرك بحدسه أن هؤلاء وهؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع ، وما يستتبع ذلك من ادراك للصفات الالهية • غير أنه لا يقتنع بهذه الأدلة ولا تشفى علة ولا تروى ظمأه • إن له معرفة من نوع خاص • انه يطلب ادراك الله مباشرة من طريق الله ذاته • فلولا ربى — هكذا يقول الصوفى — ما عرفت ربى ، ولقد عرفت ربى من طريق ربى • وذلك راجع ، بطبيعة الحال الى ازالة حجب الحس والعقل عن عين الروح كما يقولون • ورأى الصوفية فى أن قصر طريق الاستدلال على وجود الله من طريق مخلوقاته يجعل الطريق الى معرفة الله ضيقا ، لانه قد يؤدي ، أحيانا كثيرة ، الى انكار وجود الله •

وعند الصوفية نجد أن طرق المتكلمين والفلاسفة ، حتى وان أدت بالتأكيد الى معرفة الله ، فانها لا تؤدى الى المعرفة الكاملة والحقبة به سبحانه • لان العقل ، وان كان قادرا على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم ، الا أنه لا يستطيع أن يحيط بكنهه جل شأنه ، وليس فيه

المفهوم الذى يمكن بواسطته ، ومن خلاله ، ادراك هذا الصانع • وعلى هذا فان خير طريق لمعرفة الله انما تكمن فى معرفته وادراكه ادراكا مباشرا • ان كل التصورات والمفاهيم التى لدى العقل البشرى ، انما تعتمد فى أساسها على المحسوسات ، ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا مثيل له ، ولما كان كل ما خطر ببالنا فانه سبحانه بخلاف ذلك ، وجب اذا على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس الصوفى بدورهما فى ادراك الذات الالهية ادراكا مباشرا •

ان الصوفية جميعا يذهبون الى أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والادراك والاحاطة ، وهذه الملكة هى القلب أو البصيرة أو الالهام • وان تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصرها فى مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية فى الانسان التى تعد البصيرة جوهرها ولهذا وجب « أن نلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقهم ، فى ذلك القبس الالهى الذى ينبىء صدورهم وفى ذلك الشهود الذى يتحدثون عنه ، والمعرفة التى يتذوقونها : لا أقول التى يدركونها عقلا أو التى يستطيعون التعبير عنها ، فان الادراك العقلى والقدرة على التعبير من أعمال العقل ، ونحن بازاء أمور فوق طور العقل ... فى الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة الوحودية فى ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لانه يحمل قبسا من نورها فى قلبه — وشبيهه الشئ منجذب اليه ، والفرع دائم الحنين الى أصله • وبينما يهيم الفيلسوف فى ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل الى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة ... وبينما يظل الاول يدور فى دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ولا يصل — ان وصل — الا الى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها • وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا التعبير عما فى نفسه ، وان كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز

الحائر والاسلوب الغامض الذى لا يفهمه الا من تذوق أحواله^(١) •

معنى هذا أن رأس مال الفيلسوف — أن صح التعبير — عقله ، أما رأس مال المتكلم النص الدينى أما رأس مال الصوفى قلبه • ان الصوفى ينفى فى موضوع معرفته أما الآخرين فيميزان دائما بين المدرك وبين المدرك • ثم ان الصوفى لا يعترف كلية بمنطق العقل ، بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب • الفيلسوف يرفع من شأن العقل على حساب العاطفة القلبية ، بينما يرفع الصوفى من شأن العاطفة (أو الإرادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب القلب عن معاينة الله ومشاهدته • ثم أن الحقيقة عند الفيلسوف موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وأن يعبر عنها ويستدل عليها ، أما الصوفى فعنده الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو نقلها الى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنتقل الى الآخرين (كتجربة الحب الانسانى) ثم أن الفيلسوف ، كما ذكرنا من قبل ، يجعل البحث فى الالهية فرعاً من فروع أبحاثه أما الصوفية فان الالهية عندهم كل شىء : هى حياتهم ووجودهم وبفقدانهم لها يفقدون وجودهم وحياتهم • ذلك أن معرفة الصوفى ليست معرفة نظرية ، كما هو الحال عند الفيلسوف ، بل هى معرفة عملية تتجلى عليه فى كل خطوة يخطوها •

كذلك فاننا نجد — فيما يتعلق بعلماء الكلام — ان الصلة بين الانسان وبين الله ، صلة عبد بمعبود ، صلة ثواب وعقاب ، الامر الذى يحدد سلوك الصوفى طمعا فى هذا وخوفاً من ذلك • أما الصلة التى يصورها لنا الصوفية فليست كذلك انها صلة عاشق بمعشوق ، صلة حبيب بمحبوب • وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول ان حب الصوفى وطاعته لله غاية فى حد ذاتها وليس وسيلة لشيء آخر • أما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين فوسيلة لدخول الجنة والبعد عن النار •

(١) د • أبو العلا عفيفى — التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧ ط ١ — دار المعارف سنة ١٩٦٣ •

وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن التوحيد عند المتكلمين انما يعتمد على النص الدينى فى المقام الاول • لان المتكلمين ، مهما اختلفوا فيما بينهم ، فان ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به • وكل فريق منهم سعى الى ايمانه ودافع عنه اعتمادا على النص الدينى •

أما الفيلسوف فان التوحيد عنده يعتمد كلية على العقل بحيث اذا كان ثمة آيات تخاطب العقل — بالنسبة لقضية التوحيد — أدرجها الفيلسوف فى جملة أدلته على الوجدانية ، وكلها أدلة تظل ، كما قلنا ، فى اطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولا ثم يؤمن ثانيا •

أما الصوفى فان توحيده يعتمد على الذوق ، يعتمد على المعرفة والشهود الذى لا يرى فى الوجود كله الا الله • وهو ان شهد بوجود موجودات أخرى فانما يشهد بها من حيث أن الذات الالهية تتجلى من خلالها ، ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادرا ما يتخذ الصوفى الموجودات دليلا على وجود الله ، لأن الصوفى يسعى ، كما قلنا ، الى تجاوز هذه المرحلة ، الى مرحلة المعاينة والمشاركة والفناء لكى يبقى هناك • ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ، ثم بتوحيده سبحانه من مشاهدة موجوداته ، حيث تدرك الذات بادراك الموجودات ثم تنتهى الى وحدة الوجود ، بحيث لا يرى الصوفى الا الوجود الالهى وحده فحسب •

• — أهمية علم الكلام والفلسفة الاسلامية

يجدر بنا فى هذا الصدد أن نعرض — قبل الخوض فى نشأة علم الكلام والفلسفة الاسلامية — رأى نفر من المستشرقين فى بيان أهمية الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية يقول دى بور فى هذا^(١):

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٤ — ٣٥ : ترجمة د • محمد عبد الهادى أبو ريده مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨ •

ان نشأة الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى . وان تتبع دخول أفكار اليونان وامتراجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولا سيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها . ولهذا البحث شأن عظيم اذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الاسلامية بغيرها من المدنيات . والفلسفة ظاهرة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن أيضا لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الامر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الاولين . واذا احطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس الى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب الى النصارى في القرون الوسطى ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب الا نفرط في أمره الآن على الاقل . ثم أن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

وبعد أن يصرح « دى بور » بكل هذا وبعد أن ينص على أن أهمية الفلسفة الاسلامية « أكبر بكثير من الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى » بعد ذلك يصدر حكما جائرا على الفلسفة الاسلامية فيقول :

ليس هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التأمل ، وهم وان انتسحوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم

الخاصة ، • ومن اليسير علينا أن نستعين بشأنهم اذا اطالنا عليهم من ذروة احدى المدارس الفلسفية المزهوة بفلسفتها •

على أن هناك عالما آخر هو « رتر + سنة ١٨٤٢م » • فقد ذكر في كتابه « حول معرفتنا بالفلسفة العربية » ان الفلسفة الاسلامية لها قيمتها الخاصة باعتبار أنها فلسفة مستقلة قائمة بذاتها لها شخصيتها • وأساس هذا الحكم هو ما يؤكد « رتر » من أن علم الكلام الاسلامي يمثل فلسفة خاصة قائمة بذاتها • أما الفلسفة الارسطية فان « رتر » يقول ان تأثيرها عند العرب لم يكن دائما واعتبرت عندهم الحادية لانها لم نرسخ في جذور الروح العربية •

ومن المنصفين والباحثين الممتازين الذين نظروا الى الفلسفة الاسلامية نظراً موضوعية « دوجا Gustave Dugat » في كتابه « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » حيث ذكر بعض الآراء المتعصبة ورد عليها بقوله ان مثل هذه الاحكام « تذهب في البت الى حد الشطط ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروهم لمؤلفات ارسطو • وما أسوق الا شاهدا واحدا • فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفاً لأنه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربي ؟ ويضيف العالم الباحث : وعندي أن طريقة العالم « منك Salmon Munk » في التعريف بهذه الفلسفة أدنى الى السداد • ثم يورد رأى مونك على الوجه التالي « يمكننا أن نقول في الجملة أن الفلسفة لدى العرب لم تنتقد بمذهب المشائين صرفا ، بل هي توشك أن تكون تقلبت في كل الاطوار التي مرت بها في العالم المسيحي • ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص ومذهب الشك ومذهب التولد ، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث • ثم يضيف بعد ذلك دوجا :

« وعندي أن النظر العقلي العربي كان على الحقيقة محاولة لاصلاح القرآن وتكميل الاسلام • حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة

الفلسفية لدى المسلمين ••• وقد أنكروا عقيدة أن القرآن مخلوق ••• وهم يقولون انه كان من المستطاع أن يؤتى بخير منه • وهذا التعرض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث يكاد يكون من نوع ما فعل الفلاسفة الاوروبيون في تمحيص التوراة والانجيل كما تمحص سائر الكتب «
(تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣ — ١٥) •

وبعد أن يعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه الرائع « التمهيد » لموقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية حيث يبين تناقض الدارس من خلال مؤلفاته أولا ثم مضاربة العلماء الغربيين بعضهم ببعض حيث يكذب أحدهم الآخر في أهمية الفلسفة الاسلامية وموقفها من الفكر الفلسفي العالي ، ينتهي الى عدة نقاط هامة لا بأس من ذكرها هنا :

١ — أولى هذه النقاط الهامة أنه تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى ، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسرية : فان فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ••• الخ • ثم أن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو ، مع تلافى ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار • وظهرت أيضا في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة •

٢ — تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس (كما سيلى) كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ، ووجد من يقول ما يقوله الاستاذ بيكافيه في كتابه «تخطيط لتاريخ عام مقارنة لفلسفة القرون الوسطى » قال في كتابه « اذا قارنا بين المؤلفات التي قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب ، عرفنا أن هؤلاء ينبغي أن يكونوا أدنى الى الابتداء ، فقد تميزوا (م ٥ — علم الكلام)

بفضل معارفهم التي نسقوها ، فكانوا في القرن الثالث عشر أساتذة أولئك ، فعاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكي بما نقلوا عن القدماء وبما ولدته أفكارهم » •

٣ — أصبح لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية شاملا ، كما بينه الاستاذ « هورتن » لما يسمى فلسفة أو حكمة ولباحث علم الكلام • وقد اشتهر الميل الى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة ، خصوصا في العهد الاخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف • ويعد الاستاذ « ماسينيون » من متصوفة الاسلام : الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة في كتابه : « مجموع نصوص له تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام » (١) •

(١) مصطفى عبد الرازق : التمهيد ص ٢٥ — ٢٧ ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٩ هـ — سنة ١٩٥٩ م •

الفصل الثالث

الشيعة

الشيعية

١ — معنى كلمة شيعة :

الشيعية هم الجماعة الذين « شايعوا » الامام على بن أبي طالب بعد موت الرسول عليه السلام ونادوا بامامته . ولفظ « شيعة » قد ورد في القرآن في قوله سبحانه « ثم لتتزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا^(١) » وفي قوله كذلك « .. وانتقوا واثقوا المصلاة ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحنا^(٢) » .

والتشيع في اللغة هو : الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص . والاشياع هم الاتباع والانصار . فقد ورد في القرآن الكريم « فاستغاثة الذي من شيعته على الذي من عدوه^(٣) » وجمع « شيعة » شيع وأشياع . كذلك نجد أن من معاني كلمة « شيعة » الامثال والاشباه . وقد وردت في القرآن بهذا المعنى « كما فعل بأشياعهم من قبل^(٤) » .

(١) سورة مريم ٦٩ .

(٢) سورة الروم ٣٢ .

(٣) سورة القصص ١٥ .

(٤) سورة سبا ٥٤ ، وراجع : المقالات والفرق للقمي وكذلك الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مقالات الاسلاميين للاشعري ج ١ ص ٦٥ وكذلك فضيلة الشامي : تاريخ الفرقة الزيدية ص ١٣ — بغداد سنة ١٩٧٤م وراجع كذلك « الحور العين » لابي سعيد نشوان الحميري ص ١٧٨ نشرة — كمال مصطفى سنة ١٩٤٨ حيث حاول المؤلف بيان المعنى اللغوي والاشتقاق لكلمة « شيعة » ، فقال « سميت الشيعة لمشايعتها لعل ولاولاده . والمشعب : الطريق . ويقال : شيع الرجل اذا صحبه والمشايعه ايضا : المخالطة والمشاركة في الامر وغيره ، ومنه يقال : سهم مشاع اي غير مقسوم وسهم شائع ايضا ، كما يقال سائر وسار . وقيل اسم الشيعة مأخوذ من السهم الشائع . فان صح هذا : فالشيعة جمع شاع مثل حيرة جمع حار . والشيعة ايضا من غير هذا : مثل الأسد وهو ولده وهو الشيع ايضا . ويقال : هذا شوع هذا وشيع هذا : للذي ولد بعده ولم يولد بينهما . ويقال : آتيك غدا شيع غدا ، اي بعد غد .

ويقال : ان الشيع : المقدار . فيقال : اقام شهرا وشيعة . ويقال =

ولقد أصبح معروفا الآن أن لفظ « الشيعة » يطلق على الجماعة المؤيدة لعلي بن أبي طالب • وأصبح المرء لا يحتاج الى كبير بحث حتى يقف على حقيقة هذا اللفظ الذي استخدمه أنصار علي بن أبي طالب بنفس المعنى الوارد به في القرآن • فإذا كان معناه في القرآن الجماعة، وإذا كان معناه أيضا الانصار ، فإنه قد استخدم عند الشيعة بالمعنيين : الجماعة المناصرة والمؤيدة لعلي بن أبي طالب • ولقد قال الاشعري في مقالاته : انهم انما قيل لهم الشيعة لانهم شيعوا عليا رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله •

٢ — نشأة التشيع :

تعد الشيعة من أقدم الفرق الكلامية وأهمها ، نظرا لمكانتها الكبيرة التي احتلتها في الماضي وما زالت تحتلها في بعض البلدان الاسلامية وإذا كنا ذكرنا في حديثنا عن أسباب نشأة الفرق الاسلامية أن السبب السياسي كان من جملة هذه الأسباب ، فإننا نجد أن هذا السبب بعينه هو الذي أدى الى نشأة الشيعة •

لقد مات الرسول الكريم دون أن ينص (على الأقل بالاسم) على من يخلفه من الصحابة • فلقد كان كل صحابي صالحا بلا شك لتحمل مسؤولية الحكم ، وان تفاوتت درجات هذه الصلاحية • ولقد اختلف المسلمون فيما بينهم حول مسألة الامامة أو الخلافة • ولقد تبلورت هذه الخلافات في ثلاثة اتجاهات رئيسية :

(١) شيعة علي بن أبي طالب •

(ب) جماعة الانصار الذين أيدوا امامة سعد بن عباد الخزرجي •

(ج) ثم هناك طائفة ثالثة رأت أن خليفة رسول الله ينبغي أن يكون أبا بكر الصديق •

= شيع الراعي بإبله ، وشايح اذا صاح بكاء ودعاها اذا استأخر بعضها • والمصدر المشايعة والمشياع • والشياح • صوت مزممار الراعي • ويقال : شيعة اذا أحرقت • ويقال : شيعت النار بالحطب تشييعا اذا أذكيته به •

ومع أن هذه الجماعة الأخيرة ، جماعة أبي بكر الصديق ، ذهبت الى أن الرسول لم ينص على خليفة بعينه ، حيث أنه ترك الاختيار للمسلمين ، إلا أنها قالت : ان أبا بكر الصديق أقرب الناس الى رسول الله طوال بعثته ، كما هو معروف • واستشهدت على ذلك بما ذهبت اليه من أن الرسول لم ينص على خليفة بعينه ، حيث أنه ترك الاختيار للمسلمين ، إلا أنها قالت : ان أبا بكر الصديق أقرب الناس الى رسول الله طوال بعثته ، كما هو معروف • واستشهدت على ذلك بما ذهبت اليه من أن الرسول عليه السلام أمر — عند وفاته — أبا بكر أن يؤم المسلمين في الصلاة ، وهذا ، في رأيهم ، يدل على ثقة الرسول في أبي بكر • ويقولون ان الرسول كان اذا أراد أبا بكر يقول لمن حوله « ادعوني لي حبيبي » • وعلى ذلك ذهبت هذه الجماعة الى القول : ان النبى صلى الله عليه وسلم رضىه لأمر ديننا ورضيناه لامر دينانا» (٥) •

وهناك روايات كثيرة كلها تشير الى أن الرسول كان يميل الى أبي بكر الصديق فقد ذكر ابن قتيبة في كتابه « تاريخ الخلفاء » ان الرسول عليه السلام قد قال في حق أبي بكر وعمر بن الخطاب أنهما بالنسبة له بمثابة السمع والبصر • وهناك رواية اخرى مؤداها أن الرسول عليه السلام قال عنهما لمعلى بن أبي طالب « هذان (أبو بكر وعمر بن الخطاب) سيدا كهول أهل الجنة من الاولين والآخرين ، الا النبيين والمرسلين عليهم السلام ، ولا تخبرهما يا على » (٦) •

لقد نشب الخلاف بين جماعة الانصار والجماعة المؤيدة لأبى بكر الصديق • ولما زاد الخلاف بينهما توجهتا معا الى سقيفة بنى ساعدة ومعهما أبى بكر وعمر وأبى عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة الثقفى

(٥) راجع في هذا الصدد : النوبختى : فرق الشيعة ص ٢ نشرة رتر سنة ١٩٣١ — استانبول . وراجع كذلك المقالات والفرق للقمى ص ٣ نشرة رتر — طهران سنة ١٩٦٣ •

(٦) ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء (الامامة والسياسة) ص ١ — ٢ نشرة عيسى البابى الحلبي (بدون تاريخ) •

حيث أظهر كل فريق نواياه تجاه الامام . فكل فريق يرى انه أحق بهذا المنصب من غيره (٧) . فلما رجحت كفة أبي بكر قالت الانصار : منا أمير ومنكم أمير فقالت جماعة أبي بكر : ان الرسول عليه السلام نص على أن الائمة من قريش فقد قال عليه السلام : « الائمة من قريش أبرارها أمراء أبرارها ، وفجارها أمراء فجارها » . وان أمرت عليكم قريش عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له وأطيعوا » (صحيح البخارى ج ٥ ص ٣٠٧) ولقد ذهب ابن حزم الاندلسى الى أن هذا الحديث صحيح وأن من رواه أنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب .

وعند ابن حزم أن ما يدل على صحة هذا الحديث « اذعان الانصار ، رضى الله عنهم ، يوم السقيفة ، وهم أهل الدار والمنعة والعدو والعدد والسابقة فى الاسلام » (٨) . ويبدو ان هذا الحديث قد وجد مفعولا

(٧) لقد كانت وجهة نظر الانصار فى هذا الصدد انها تعد من اهم الجماعات التى بكرت بالاسلام والتى أيدت الرسول وناصرته وكانت الى جواره فى احلك المواقف ولقد عبر سعد بن عباد عن موقف الانصار هنا حينما خطب فيهم قائلا : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث فى قومه بضع عشرة سنة يدعوهم الى عبادة الرحمن وخلع الاوثان . فما آمن به من قومه الا القليل . والله ما كانوا يقدرون ان يمنعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يعرفوا دينه ، ولا يدفعوا عن انفسهم حتى اراد الله تعالى لكم الفضيلة وساق اليكم الكرامة ، وخصكم بالنعمة وورثكم الايمان به وبرسوله صلى الله عليه وسلم ، والمنع له ولاصحابه والاعزاز لدينه والجهاد لاعدائه . فكنتم اشد الناس على من تخلف عنه منكم وانتقله على عدوكم من غيركم ، حتى استقاموا لامر الله تعالى طوعا وكرها ، واعطى البعيد المقادة صاغرا داحرا حتى اثخن الله تعالى لنبيه بحكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب ، وتوفاه الله تعالى ، وهو راض عنكم قريير العين . فشقوا أيديكم بهذا الامر ، فانكم أحق الناس وأولاهم به (بالامامة) ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء ج ١ ص ٥ الناشر - مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٦٩ . على ضوء هذا النص نستطيع ان نفهم لماذا نادى الانصار بأن يكون الامام منهم ، وأن نفهم الى أى حد كانوا على حق فى مطلبهم هذا .

(٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٨٩ وراجع أيضا محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ص ١١٠ ط ١٠ - القاهرة سنة ١٩٥٨ حيث ذهب الى أن أصل التشيع يرجع الى بعض الآيات القرآنية وتفسير الرسول لها . وراجع كذلك د . فضيلة الشامى : تاريخ فرقة الزيدية ص ٥٤ وما بعدها .

سحريا في نفوس الانصار • فما أن سمعوه حتى رجعوا الى أبى بكر وناصروه اللهم الا نفر قليل بقى على عهده لسعد بن عبادۃ الخزرجى^(٩) • ويذكر المؤرخون أن هناك فرقة اعتزلت الرايين السابقين (ويبدو أنها كانت بداية لتأسيس جماعتى المرجئة والمعتزلة) ، وقالت انه ينبغي علينا أن لا ندفع الضرائب لأبى بكر حتى يظهر لنا بجلاء من هو الخليفة الحقيقى لرسول الله • ولقد فضلت هذه الجماعة المعتزلة أن تقسم الزكاة على الفقراء من بينهم فحسب •

ولم تكن هذه الجماعة وحدها هى التى اعتزلت جمهور المسلمين ، بل أن هناك جماعة أخرى هم « أهل الردة » وقصة هذه الجماعة ، باختصار شديدة ، انها بعد وفاة الرسول رجعت (ارتدت) عن الاسلام السى عقيدتها الاولى • ولقد دعت بنو حنيفة — احدى القبائل التى كان لها شأنها — الى نبوة مسيلمة الكذاب ، الذى كان قد ادعى النبوة فى حياة رسول الله • ولقد أرسل أبو بكر الصديق الى هؤلاء الجماعة خالد بن الوليد ، حيث حاربهم وقتل على رأسهم « مسيلمة » الكذاب ، ورجعت الجماعة الباقية بعد القتال الى الاسلام من جديد •

(٩) التمى : المقالات والفرق ص ٣ — ٤ وقد كانت خطبة أبى بكر فى هذا الصدد كما ذكرها لنا الناشئ الأكبر هى : « أما بعد نحن عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم التى خرج منها ويبضته التى تفقت عنه • وانما جيب العرب عنا كما جيب الرجا عن قطبها • ونحن معشر المهاجرين اول الناس اسلاما وأوسطهم دارا وأصبحهم وجودا وأكرمهم ولادة فى العرب وأمس الناس رحما برسول الله صلى الله عليه وسلم • وإن الناس لا يدينون الا لهذا الحى من قريش • وهذا الامر ان تطاولت له الاوس لم تقصر عنه الخزرج ، وان تطاولت له الخزرج لم تقصر عنه الاوس • وكان بين الحيين قتل لانيس وجراح لاتداوى • وانتم معشر الانصار اخواننا فى الاسلام وشركاؤنا فى الدين نصرتهم وآسيتم وآويتم • فجزاكم الله حقا • نحن الامراء وانتم الوزراء • وانتم محقون ان لا تحرموا اخوانكم من المهاجرين ما ساق الله اليهم من خير • فقال الحباب بن المنذر • والله ما نحسدك أنت ولا أصحابك ، ولكننا نخشى ان يكون الامر فى أيدي قوم ضربناهم بأسياقتنا أو قتلناهم بأسياقتنا • ثم قال أبو بكر : فان تطيعوا أمرى فبايعوا احد هذين الرجلين : أبى عبيدة أو • • • وكان أبو عبيدة عن يمينه فبدأ به • فقال عمر : وأنت حى با أبى بكر ؟ ما كنا نؤخرك عن مقامك الذى اقامه لك رسول الله صلى الله عليه وسلم • فبايعه عمر • الخ • الناشئ الأكبر : مسائل فى الامامة ص ١٣ — ١٤ نشرة فان أس • بيروت سنة ١٩٧١ •

ونحن نعلم بعد ذلك أن عثمان عليه السلام قد قتل • وإن قتله سبب بلا شك مشاكل كبرى وفتن لم تنته بموته أو موت حلفه (١٠) • لقد مات عثمان ، وبايع نفر غير قليل من المسلمين على بن أبي طالب وأيده وناصره • وبوجود على بن أبي طالب على المسرح السياسى الرسمى بدأ «التشيع» يلعب أيضا دورا رئيسيا ورسميا فى التاريخ الإسلامى •

٣ — الشيعة فى حياة على :

ذكرنا أن الشيعة هم أتباع الامام على ، وهم أولئك الذين انقطعوا له وقالوا بامامته • ولقد كان على رأس جماعة الشيعة فى بداية الامر كل من : المقداد بن الاسود الكندى ، وسلمان الفارسى (١١) وأبو ذر الغفارى وعمار بن ياسر المذحجى وغيرهم • ولقد انقسمت جماعة الشيعة فيما بعد انقسامات يصعب على المرء حصرها أو تتبع سيرها • فكل فرقة كانت أما لعدة فرق أخرى ••• وهكذا (١٢) ونظرا لأننا لا نستطيع أن نقتصر على طائفة أو مدرسة دون غيرها ، فاننا سنسعى الى بيان الملامح العامة لجماعة الشيعة ، مشيرين فى النهاية بشىء من التفصيل الى احدى طوائفها : الاسماعيلية الباطنية •

يميل الشيعة بوجه عام الى القول بأن الامامة درجة لا تنقل عن درجة النبوة (بل غالى البعض فذهب الى أنها أعلى من درجة انبوة وأفضل منها وانتهى هذا البعض الى أن عليا أفضل من رسول الله !!) • ولهذا فقد ذهبوا الى ان الامام ، كما سنرى ، رجل معصوم من الخطأ ، وذلك

(١٠) راجع فى هذا بالتفصيل الدكتور طه حسين فى كتابه : الفتنة الكبرى حيث خصص الجزء الاول عن عثمان والثانى عن على بن أبى طالب وبنيه • دار المعارف ج ١ سنة ١٩٧٦ ، ج ٢ ط ٨ سنة ١٩٦٥ •

(١١) عن هذه الشخصية العجيبة راجع المقال الممتاز الذى كتبته « لوى ماسينيون » تحت عنوان (سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران) وقد قام بترجمة المقال د • عبد الرحمن بدوى فى كتابه (شخصيات قلقة فى الإسلام) النهضة المصرية سنة ١٩٦٤ •

(١٢) راجع على سبيل المثال : المقالات والفرق للقمى ص ١٥ وما بعدها.

بناء على العلم اللدنى الحاصل له • فهو رجل يوحى اليه من قبل الله • وطالما ان هذا عمله فكيف يخطئ أو يجوز عليه الخطأ • ان الخطأ يحدث لأولئك الذين يكتسبون معارفهم من خلال الخبرة الانسانية • أما من يعلو على ذلك ويأخذ علمه عن النبي الذي أخذ علمه عن الله مباشرة، فانه لن يخطئ وهنا تنتهي الشيعة الى القول : انه اذا أخطأ الامام فمن ذا الذي يصحح له خطأه!!^(١٣) •

ان الشيعة بوجه عام (ومعهم نفر غير قليل من المسلمين) كانت ترى أن الامامة ليست قضية مصلحة ، بل هي ركن من أركان الدين على حد تعبير الشهرستاني • ولهذا فقد اهتمت بها الشيعة اهتماما بالغاً، وسعت بكل جهدها الى أن تكون من أهل البيت وأن تكون بالوراثه^(١٤) • وهم في هذا السعى قرروا أن علياً — أمامهم — مفروض على المسلمين من قبل الله ، وان طاعتهم له انما هي طاعة لله سبحانه • فقد ذكر الامام جعفر الصادق انه « انما يعرف الله عز وجل ويعبد من عرف الله وعرف امامه منا أهل البيت ومن لا يعرف الله عز وجل ولا يعرف الامام منا أهل البيت فانما يعرف ويعبد غير الله »^(١٥) •

الى هذا الحد كانت درجة الامامة وأهميتها عند الشيعة • وكأني بالشيعة (الغلاة) يعتقدون أن اللاهوت متحد مع الناسوت في شخص الامام •

(١٣) لاحظ هنا التأثير الاغلوطيني فيما يتصل بنظرية الفيض وعلاقتها هنا بالامامة ، وهذا ما سوف نخصص له بحثاً مستقلاً •

(١٤) يذهب « فلهوزن » الى غير ذلك حينما قال عن الشيعة أنه « لم يكن اتخاذهم علياً زعيماً بسبب أنه ابن عم الرسول وصهره وأبو أحفاده — اذ ان حق الاقربين في وراثه الرياسة — وكأنها ملك خاص — لم يكن معترفا به عند العرب ، وبالأولى لم يعترف به الاسلام • وانما اختاروه لانه بدا لهم أفضل صحابة الرسول الاقدمين ، ومن هؤلاء كان الخليفة يختار حتى ذلك الحين وكانوا له كمعهدهم مع النبي ، بمثابة هيئة مستشارية ، كما كانوا الى حد كبير مناط استمرار الحكومة الدينية عند تبدل الاشخاص الذين في المنصب الاعلى • الخوارج والشيعة ص ١٤٦ •

(١٥) الكليني : اصول الكافي ج ١ ص ١٨٩ عن د • فضيلة الشامي الاعلى • الخوارج والشيعة ص ١٤٦ •

ولهذا فان من يطيعه انما يطيع في الحقيقة الله . فارادة الامام من ارادة انله ، وأوامره من جملة الاوامر الربانية !! ان الامام عند الشيعة هو الحجاب ، وهو الحاجز الذي يحول بين المرء وبين أهوائه وميوله . هذه الاهواء والميول التي حذرنا الله منها . ومن هنا كان تفسيرهم لقوله سبحانه « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (١٦) . فالله يهدي من الله عندهم يتمثل في اتباع الامام وعدم مخالفة أوامره . لان الدين — فضلا عما سبق — ينبغي أن يفسر وأن يشرح وأن تؤول بعض آياته . . . وعند الشيعة نجد أن الامام وحده هو القادر على فهم الدين وتفسيره تفسيراً صحيحاً والكشف عن ما به من غموض . وعلى ذلك فان الايمان بالامامه أضحى عند الشيعة شرطاً رئيسياً لا بد من توافره حتى يكمل ايمان المرء (١٧) .

٤ — بداية انقسام الشيعة :

انقسمت الشيعة في بداية أمرها الى ثلاث طوائف أو مجموعات ، ولنعرض لهذه الجماعات بشيء من البيان الموجز . وسوف نعتمد في عرضنا لهذه الجماعات على أقدم كتابين شيعيين وهما « فرق الشيعة » للنوبختي وكتاب « المقالات والفرق » لسعد بن عبد الله أبي خلف الاشعري القمي ، الى جانب بعض الكتب الاخرى الهامة (١٨) .

١ — أما الجماعة الاولى من الشيعة ، والتي يمكن أن نقول انها كانت مطلقة التعصب في تأييدها لعلي بن أبي طالب ، فقد ذهبت الى أن علياً ، رحمه الله ، أمام مفترض طاعته بعد رسول الله وأنه واجب علي

(١٦) سورة القصص . ٥٠ .

(١٧) راجع في هذا الصدد تاريخ الفرقة الزيدية ص ٢٤ وما بعدها .

(١٨) النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى + ٢٠٢ هـ) : فرق الشيعة . نشرة هـ . رتر استانبول سنة ١٩٣١ . أما المقالات والفرق فقام بنشره محمد جواد مشكور — مطبعة حيدري — طهران سنة ١٩٦٣ . وراجع في هذا الصدد الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٣١ — ١٧٨ وكذلك محمد بن حسن الديلمي : بيان مذاهب الباطنية نشرة شتروطمان — استانبول سنة ١٩٣٨ .

الناس القبول والاخذ منه وحده ، ولا يجب عليهم اطاعة غيره أو الاخذ منه ، فمن اطاع عليا فقد أطاع الله ، ومن عصاه فقد عصي الله ، ويجب على الناس أن يعاملوا عليا بحسبانه أقرب اليهم من أنفسهم . فيجب أن يفضلوه على سائر خلق الله . لان الله — عندهم وفي رأيهم — قد وضع لاديه من العلم ما يحتاج اليه الناس من الدين والحلال والحرام وجميع منافع دينهم ودنياهم ، ومضارا وجميع العلوم : جليلها ودقيقها ، واستودعه ذلك كله واستحفظه اياه .

ولقد استحق على الامامة ، ومقام النبى ، لعصمته وطهارته ومولده ونسبه وعلمه وشجاعته وجهاده وسخائه وزهده وعدالته في رعيته . وتضيف هذه الجماعة : أن النبى صلى الله عليه وسلم قد بص على علي وأشار اليه باسمه ونسبه وعينه وقلد الامة امامته ، واقامه ونصيه لهم علما وعقد له عليهم امرة المؤمنين ، وجعله وصيته وخليفته ووزيره في موطن كثيرة . وقد أعلمهم أن منزلته منه منزلة هارون من موسى . الا أنه لا نبى بعده عليه السلام . فقد جعله نظير نفسه في حياته وان عليا ، لهذا ، أولى بالمسلمين بعد رسول الله ، كما كان هو صلى الله عليه أولى منهم بأنفسهم فقد جعل الرسول عليه السلام كنفسه في « المباهلة » (١٩) .

ويذكرون في هذا الصدد عدة أحاديث تنص ، أو على الاقل يفهم منها حب رسول الله لعلي وتفضيله اياه . ففي حديث أن الرسول عليه

(١٩) المقصود هنا الإشارة الى ما حدث في العاشر من الهجرة . حيث أحتد الخلاف بين المسلمين بقيادة الرسول وبين النصارى حول عيسى عليه السلام : هل هو بشر أم لا ؟ ولما اشتدت حدة الخلاف بين الفريقين : فريق الرسول وفريق النصارى (النجرانى) ، التجأ الى الله . وكانت وسيلة الالتجاء « المباهلة » وخلاصتها أن يحلف المرء ان كان صادقا فله ثواب الله ، وان كان كاذبا فعليه لعنة الله . وتقتضى عملية المباهلة أن يقدم كل فريق أغلى ما لديه من رجال . فكان أن اختار الرسول الامام على وفاطمة والحسن والحسين . وقد جاء في القرآن إشارة الى ذلك في قوله سبحانه : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاعك من العلم ، فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » .

السلام قال: «لا أعطي الراية لأحد غداً يحب الله ورسوله» وحبه الله
ورسوله. فتناول الناس فقال: «أدعوا علي» فأتاه الناس فقالوا: «يا رسول الله
وحي حبيب أخرج يدك عن أن الرماح قد جعلت في أيديهم فقال: «لعلني أراهم
مضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنا فلا يبعثني الله
مبعوثاً من بعدي» فقال: «يا رسول الله أريد أن أطلب من علياً وعنه
ويروى كذلك أن الرسول الكريم دعا علياً وفاطمة والحسين
والحسن فقال: «يا علي وعنه وعنه وعنه وعنه وعنه وعنه وعنه وعنه
والحسن ثم البسهم كساء خبيراً، ودخل معهم فيه، ثم قال اللهم هؤلاء
أهل بيتي الذي وعدتني بهم ما وعدتني، أذهب عنهم الرجس وطهرهم
مطهرين»

[illegible]

الشاهد على انصواء هتكم الامماديت واما يشاهد هاند هبت هذه الجماعة الشيعية
 التي ان رعليا الجاد بالامامة من معين في لوانه لا ينلغي اهل علم ان يتخرج من آل
 علي (عليه السلام) فيبقى من هتكم الامماديت واما يشاهد هاند هبت هذه الجماعة الشيعية
 تكون في ابنه من فاطمة بنت رسول الله ، ثم في ابن ابنه منها . وهكذا
 فممثل هذا الامام الوارث للامامة رجل معصوم من الذنوب ، ظاهر من
 العيوب ، خال من الافات والعاهات في الدين والنسب والمولد . يؤمن منه
 الخطأ والزلل منصوص عليه من الامام الذي قبله . مشار اليه بعينه
 واستلهمه من اهل العلم مؤمن تلاحجوا الى الجدي الى تكليف والى الله

أما موقف هذه الجماعة من الجماعات الأخرى غير الشيعة، فإنهم يقولون: «نحن أشبهنا على وشيعه: نسلم من سائر وعقارب من خاربه» (١٠). إلى جانب الزواج السابقة راجع هنا أيضا: محمد آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ١١٣ وكذلك تاريخ الفرقة الزيدية

ونعادي من عاداه * * « وهي تعتقد الى جانب ذلك أن الله سبحانه وتعالى لا يخلو الارض من حجة على العباد من نبي أو وصي ظاهر مشهور أو غائب مستور(٢١) *

٢ — أما الطائفة الثانية من الشيعة فتري أيضا أن علي بن أبي طالب أفضل من يشغل الامامة بعد رسول الله : لعلمه ونسبه وقربه من الرسول فلقد كان علي ، رحمه الله ، أشجع الناس وأورعهم وانقاهم * لكن هذه الافضلية الخاصة بعلي بن أبي طالب لم تجعل هذه الجماعة تكفر كل من رفض امامته * فهي ، مع ايمانها المطلق بصلاحيته على وأفضليته ، ذهبت الى أن أبا بكر أيضا وعمر بن الخطاب يصلحان للامامة * واحتجا على ذلك بحجج كثيرة : فأول ما احتجت به هذه الطائفة على امامة أبي بكر وعمر ، هو أن علي بن أبي طالب — مع علمه وورعه وقرابته من رسول الله — قدبين أهليتهما وصلاحيتهما لها * وهو لهذا قد سلم لهما الامر ورضى بذلك * وقد بايعهما عن طيب خاطر اذ لم يكرهه أحد على ذلك * فاذا كان قد ترك أحقيته في الامامة لهما ، فذلك لادراكه انهما يصلحان لذلك ، وان النبي بالتأكيد ما كان ليعارض أمانتهما لو أخذ برأيه *

وعلى ذلك قررت هذه الجماعة أن تؤمن بمن آمن به ابن أبي طالب وان تسلم بما سلم به وان تتابع من بايعه علي بن أبي طالب * وتضيف هذه الطائفة أن ولاية أبي بكر صارت رشدا وهدى لتسليم علي بذلك ورضاه * ولولا رضاه علي وتسليمه ، كان أبو بكر مخطئا ضالا هالكا (وهؤلاء كانوا أوائل البترية) (٢٢) *

(٢١) اصل الشيعة وأصولها ص ١٣٦ .

(٢٢) راجع فرق الشيعة النوبختي ص ١٨ . أما عن الإشارة الى البترية هنا فهم أتباع رجلين : الحسن بن صالح بن حي والنواء . وهذا الآخر هو الملقب بالابتر وسميت جماعته بـ « البترية » راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٣ ،

٣ — أما الفرقة الثالثة من أوائل فرق الشيعة فهي الجارودية الذين ينتسبون إلى الجارود زياد بن المنذر بن زياد الأعجمي . ولقد قالت هذه الجماعة أن علياً أفضل خلق الله بعد الرسول لآمارة المسلمين ، وإن أحداً غيره لا يصلح لهذا المنصب . وأنه لا تجوز الآمارة بعد علي إلا لأولاده من بعده . وزعموا أن من رفع علياً عن هذا المقام فهو كافر . وأن الآمة قد كفرت وضلت في تركتها بيعته . ثم جعلوا الآمارة بعده في الحسن بن علي ثم في الحسين بن علي ثم في شوري بين أولادهما . فمن خرج منهم وشهر سيفه ، ودعا الناس إليه استحق الآمارة (٢٣) .

ويورد « الشهرستاني » مقالة « الجارودية » على الوجه التالي :
ان النبي صلى الله عليه وسلم نص علي « علي » رضى الله عنه بالوصف دون التسمية ، وهو الامام بعده . والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف ولم يطلبوا الموصوف . وانما نصبوا أبا بكر باختيارهم غفروا بذلك . وقد خالف أبو الجارود برأيه هذا زيد بن علي ، الذي لم يعتقد هذا الاعتقاد (٢٤) .

٥ — الشيعة بعد موت علي :

لقد مات علي بن أبي طالب في الحادي والعشرين من رمضان عام ٤٠ هـ ، قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي ، عن ثلاث وستين عاماً . ولقد كان موت علي بداية لصراع عنيف نشأ بين المسلمين عامة من جهة وبين الشيعة بعضهم وبعض من جهة أخرى . ولا نغالي في القول أن ذهبنا إلى أن موت علي بن أبي طالب يعد — بعد موت الرسول عليه السلام — من أهم الأحداث الإسلامية التي حدثت في فجر الإسلام . ولقد اختلفت الشيعة في موت علي اختلافات شتى :

(٢٣) رجع فرق الشيعة للنوختي ص ١٩ .

(٢٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٤٠ ، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ص ١٧٩ وراجع الفرق بين الفرق ص ٣٠ وما بعدها .

١ — فهناك جماعة رأت أن علياً ، رحمه الله ، لم يقتل ولم يموت : ما قتله ابن ملجم ولكن شبه له . وترى هذه الجماعة أن علياً حي ، وأنه سيظل كذلك ، وسيعود يوماً ، وسيملك الأرض وسيوحد الأمة الإسلامية بعصاه . حيث سيملاً بعودته الأرض قسماً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً . وقد ترعّم هذه الطائفة التي تسمى « السبائية » عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل (٢٥) . ويذكر الشهرستاني أن عبد الله بن سبأ هذا قال لعلي « أنت أنت » أي أنت الله . فنفاه علي إلى المذائن .

ويعد ابن سبأ في الحقيقة أول من أظهر القول بالنص على إمامة علي . ويبدو أن السبائية لم تنتشر ولم تغالى في قولها بقداسة علي إلا بعد وفاته . حيث أشاعت من حوله آراء أقل ما يقال فيها أنها بعيدة كل البعد عن الروح الإسلامية . فقد ذهبت إلى أن الموت ، موت علي ، قد وقع على الجزء الناسوتي فقط أما الجزء اللاهوتي فحي باق . ولهذا فإن علياً — في زعمهم — يجيء من آن لآخر في السحاب ، وإن ما نسمعه من رعد أن هو إلا صوت علي . وأن البرق يحدث من ابتسامته ... الخ !! بل زاد ابن سبأ فقال « لو أتيتموني بدماعه (المقصود دماغ الامام علي

(٢٥) يقول برنارد لويس في كتابه « أصول الاسماعيلية ص ٨٦-٨٧ عن ابن سبأ ما يلي « ينسب كثير من المؤرخين المسلمين بدايات التشيع الثوري إلى رجل اسمه « عبد الله بن سبأ » ، وهو يهودي يمانى عاصر علياً ، وكان يدعو إلى تأليهه فأمر على بحرقه لما دعا إليه ، ومن هنا قيل أن أصل التشيع مأخوذ من اليهودية . ولكن التحقيق الحديث قد أظهر أن هذا استباق للحوادث ، وأنه صورة مثل بها الماضي وتخيّلها محدثوا القرن الثاني الهجري من أحوالهم وأفكارهم السائدة حينئذ . وأظهر « فلهوزن » و « فريد ليندر » بعد دراسة المصادر دراسة نقدية ، بأن المؤامرة والدعوة المنسوبتين إلى ابن سينا من اختلاق المتأخرين . وبين « كايثاني » أيضاً ، في فصل حسن الحجة ، أن مؤامرة مثل هذه ، بهذا التفكير وهذا التنظيم لا يمكن أن يتصورها العالم العربي المعروف عام ٣٥ هـ بنظامه القبلي القائم على سلطة الأبوة » وعن عبد الله بن سبأ راجع أيضاً مرتضى العسكري . عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى بغداد ط ٣ سنة ١٩٦٨ . حيث أوضح المؤلف أن عبد الله بن سبأ المزعوم شخصية أسطورية ولا وجود لها .

(م ٦ — علم الكلام)

ابن أبى طالب (سبعين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا) (٢٦) .

ولا بأس من أن نورد في هذا الصدد بعض أقوال هذه الفرقة لنرى كيف أن الاسلام قد ابتلى ببعض الجماعات الخارجة عليه والمارقة منه والزاعمة انها مؤمنة به . تقول السبائية « ان الائمة آلهة وملائكة وأبناء ورسول . وهم الذين تكلموا في الاظلة والتناسخ في الارواح ، والدور والكور في هذه الدار ، وابطال القيامة والبعث والحساب والنار . وزعموا أن لا دار الا الدنيا وأن القيامة انما هي خروج الروح من البدن ودخوله في بدن آخر: ان خيرا فخير وان شرا فشر . مسرورون في هذه الابدان أو معذبون فيها من كان منها معذبا . فالابدان هي الجئات وهي النيران . منقولون في الاجسام الانسية المنعمة في حياتهم ، ومنقولون في الاجسام النردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخفافس وجعلان وغير ذاك من الدواب والانعام على قدر أعمالهم : محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا . فهي في جهنمهم ونارهم . وذلك على ما يكون منهم من عظيم الذنوب وكبائرهم في انكارهم لائمتهم ومعصيتهم لهم انما يسقط الابدان ويخرب اذا هي مساكنهم فتتلاشى الابدان وتفتنى وترجع الروح في مالب آخر منعم أو معذب . وهذا معنى الرجعة عندهم . وانما الابدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التي يلبسها الناس فتبلى وتتمزق وتطرح ويلبس غيرها ، وبمنزلة البيوت يعمرها الناس . فاذا تركوها وعمرها غيرها خربت . وانثواب والعقاب على الارواح دون الابدان . وتأولوا في ذلك قول الله « في أى صورة ما شاء ركبك » (٢٧) وقوله سبحانه « ما من دابة في الارض

(٢٦) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ١٨٠ . وكذلك فرق الشيعة للنويعتى ص ١٩ والمقاتلات والفرق للقمى ص ٤٤ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٣٣ — ٢٣٤ . وراجع : سيف بن عمر الضببى (+ ٢٠٠ هـ) في « الفتنة ووقعة الجمل ص ٤٩ وما بعدها » جمع وتصنيف احمد زاتب عمروش ط ١ دار النفائس سنة ١٣٩١ هـ — سنة ١٩٧٢ م وانى هذا المؤلف تنسب معظم الروايات الخاصة بـ « عبد الله بن سبا اليهودى » .

(٢٧) سورة الانفطار ٨ .

ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم(٢٨) » • فجميع الطير والدواب
والأسباع كانوا أمما أناسا خلت فيهم نذر من الله • واتخذ عليهم بهم
الحجة ومن كان منهم صالحا مقرا بما يدعوهم من مذهبهم ، جعل الله روحه
بعد وفاته وخراب قلبه وهدم مسكنه في بدن صالح ، فأكرمه ونعمه •
ومن كان منهم كافرا عاصيا نقل روحه الى بدن خبيث مشوه يعذب
في الدنيا ، وأهانته وجعله في أقبح صورة ورزقه أنتن رزق وأقذره(٢٩) •

٢ — وهناك جماعة أخرى هي « الكيسانية » أو « المختارية » •
وقد ذهبت الى القول بإمامة « محمد بن علي بن أبي طالب بن الحنفية » •
وهذا الفريق يتزعمه المختار بن أبي عبيدة الثقفي وكيسان ، الذي يقال
أنه كان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب • وقيل انه كان مولى لابن
محمد بن الحنفية(٣٠) •

وترى الكيسانية أن محمد بن الحنفية أحق بالإمامة من أخويه
« الحسن » و « الحسين » لأنه كان صاحب راية أبيه يوم البصرة •
وكذلك ترى — كما يحكى الشهرستاني — أن الدين طاعة رجل ، حتى حملهم
هذا على تأويل الأركان الشرعية ، من : الصلاة والصيام والزكاة والحج
وغير ذلك ، على رجال • ولقد أدى هذا الفهم الخاص ببعضهم الى ترك

(٢٨) سورة الانعام ٣٨ •

(٢٩) المقالات وافرق ص ٤٥ — ٤٦ ، ومقالات الاسلاميين للأشعري
ج ١ ص ٨٥ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٥٥ •

(٣٠) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٣١ وراجع الشرق بين
الفرق للبغدادى ص ٣٨ — ٤٠ • وعن هذه الجماعة يمكن الرجوع أيضا
الى البحث الذي قامت به « وداد القاضى من « الكيسانية في التاريخ
والادب » وهو البحث الذي حصلت به على درجة الدكتوراه وقد كشفت
الباحثة عن كثير من الجوانب الغامضة التي تحيط بالكيسانية فضلا عن
أنها قارنت آراء هذه الجماعة بغيرها من جماعات شيعية — راجع الكتاب
ذاته عن نشرة دار الثقافة — بيروت سنة ١٩٧٤ ص ٢٧٢ من نفس الكتاب
وما بعدها حيث بينت المؤلفة موقف الإمامية من عقيدة الكيسانية •

الاعتقاد بالقيامة ، وأدى بالبعض الآخر الى القول بانتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت (٣١) .

كذلك ذهبت الكيسانية الى القول بتجوز « البدء » على الله . ومن المعلوم أن البدء يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن يخلف الله وعده وأن يغير من ارادته ، حيث « يبدو » له في المستقبل أمر ما فيعيد — بناء عليه — ننظر فيه حيث يمكن أن يغير من موقفه تجاهه (٣٢) .

٣ — أما الفريق الثالث فكان يرى امامة الحسن بعد أبيه ، وامامة الحسين بعد أخيه الحسن . على أنه قد حدث أن قبل الحسن من معاوية بعض المال نظير اقامة صلح بينهما . وكان لهذه الحادثة رد فعل عنيف تجاه شيعته (وبطبيعة الحال تجاه خصومه على وجه آخر) ، حيث ذعنوا فيه ، وخالفوه الرأي ورجعوا عن امامته وشككوا الناس في صلاحيته لها . ويذكر المؤرخون أنه لما امتنع عن محاربة معاوية ، وثب عليه رجل يقال له « الجراح بن سنان » قائلا « الله أكبر ، اشركت كما اشركت ابوك من قبل ، ثم طعنه طعنة كان من نتيجتها موته » (٣٣) .

فلما قتل الحسن انتقل المؤيدون لامامته الى مبايعة أخيه الحسين بن على الذى قتل فيما بعد بكرلاء (١٠ محرم سنة ٦١ هـ) ، حيث قتله عمر بن سعد بن أبى وقاص ، وقد ذهبت هذه الجماعة ، التى عرفت فيما بعد بـ « الزيدية » نسبة الى زعيمها زيد بن على بن الحسين ، أن الامامة انما تكون فى اولاد على من فاطمة رضى الله عنها ، ولا تجوز فى غيرهم . وذهبت الى القول بأن كل فاطمى عالم زاهد ، شجاع ، سخي ، شهر الامامة ينبغى أن يطاع سواء كان من اولاد الحسن أو الحسين .

(٣١) فرق الشيعة للنوختى ص ٢٠ وراجع د. فضيلة الشامى : تاريخ الفرقة الزيدية ص ٤٦ وما بعدها .

(٣٢) راجع الفرق بين الفرق ص ٣٨ ، ص ٥٠ — ٥٢ .

(٣٣) فرق الشيعة ص ١ — (٢) راجع عنها بالتفصيل : الناشئ الأكبر : مسائل فى الامامة . ص ٤٢ نشرة فان اس بيروت سنة ١٩٧١ .

ونحن نعلم أن زيد بن علي قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء المغزال، مؤسس جماعة المعتزلة ، كما سنرى • ومعنى هذا أن آراءه الكلامية قد تأثرت الى حد كبير جدا بآراء المعتزلة • فمن مذهبه جواز (صحة) امامة المفضول مع قيام الافضل • بمعنى أنه يرى أن جده كان أفضل الصحابة • الا أن الامامة قد فوضت لابي بكر — لا لأفضليته على — بل لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها : من تسكين نائرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة • ذلك أن الحروب التي جرت بين المسلمين وبين المشركين في عهد الرسول تشير كلها الى أنه كان لعل فيها كعب عال بحيث قيل : أن سيف على بن أبي طالب لم تجف من عليه بعد دماء المشركين الذين يطالبون (الآن وبعد موت الرسول) بالاخذ بالنار ••••• فما كانت القلوب تميل اليه (على) كل الميل ، ولانتقاد له الرقاب كل الانقياد • فاقتضت المصلحة أن يكون القائم بعد رسول الله متصفا باللين والتؤدة وكبر انسن والتبكير في الاسلام ، فضلا عن صحبته رسول الله ••••• ولقد كانت هذه الميزات والخصائص كلها تنطبق على أبي بكر الصديق •

٦ — محمد بن الحنفية :

لقد حار الناس في أمر الحسن والحسين : هل كانا على صواب أم على خطأ ؟ هل أخطأ الحسن بتسليمه الامر لمعاوية أم أنه كان محقا في ذلك ؟ وهل كان على الحسين أن يحارب يزيد بن معاوية أم انه كان من الواجب عليه أن لا يفعل ذلك ، خاصة وأنه لم يكن معدا نفسه تمام الاعداد سواء من حيث الرجال والعتاد ؟ ولقد انتهت هذه الشكوك ، كما نعلم ، برفض امامة الرجلين من طوائف كثيرة ، الامر الذي أدى بفريق كبير الى مبايعة محمد بن الحنفية^(٣٤) •

(٣٤) راجع من محمد بن الحنفية بالتفصيل وعن شيعته كتاب «مسائل في الامامة ومقتطفات من الكتاب الاوسط» للناسيء الاكبر المتوفى سنة ٢٩٣هـ ص ٢٥ وما بعدها نشرة — فان أس — بيروت سنة ١٩٧١ دار النشر : فرانتس شتاينر فيسبادن •

وهنا نجد أنه من الضرورة بمكان أن نشير الى أن محمد بن الحنفية قد لعب دورا كبيرا في تاريخ التشيع (رغم أنه !!) وانقسم الاشياح بتأئنه انقسامات كبيرة • على أن معظم شيعته متفقون على أنه أولى الناس وأحقهم بالامامة بعد مقتل أخويه الحسن والحسين • لقد ذهب أنصاره الى أنه الامام المهدي بعد على رضى الله عنهما • وأنه لا ينبغي لاحد من أهل البيت ، ومن ثم المسلمين ، أن يخالفه أو يخرج على امامته • ولا ينبغي لاحد أن يحارب غيره أو يشهر سيفه على أحد الا باذنه • .

وهنا يذكرون أن تسليم الحسن لمعاوية ، وقتال الحسين ليزيد بن معاوية كان بأمر من الامام محمد بن الحنفية • وتذهب فرقة من هذه الفرق (الكيسانية ومعها الحربية أصحاب عبد الله بن عمرو بن الحرب الكندى) الى القول بالتناسخ ، كما أشرنا • فهي ترى أن الامامة قد جرت في النبي ، وصارت (وسرت) روح النبي في على ، وصارت روح على في الحسن وروح الحسن في الحسين ، الذي صارت روحه في محمد بن الحنفية ، والذي ستصير روحه في ابنه أبى هاشم ، وهكذا •

والحقيقة أن محمد بن الحنفية لم يكن له ذنب فيما أثير من حوله من شكوك، أو حتى في بعض الأقوال التي نسبت اليه والتي تتنافى والروح الإسلامية • فالرجل ، في بادىء الامر ، وبعد مقتل الحسن والحسين ، ابتعد عن الشؤون السياسية ، وامتنع أيضا عن الدعوة الى نفسه وعن مبايعة غيره • وقرر أن لا يكون أماما الا اذا اجمع المسلمون على امامته • هذا من جهة •

ومن جهة أخرى فقد ورد في تاريخ الطبرى على لسانه قوله لشييعته « أما بعد : فأخرجوا الى المجالس والمساجد ، فاذكروا الله علانية وسرا • ولا تتخذوا من دون المؤمنين بطانة • فان خشيتكم فاعذروا على دينكم الكذابين • واكثروا الصلاة والصيام والدعاء • فانه ليس أحد

من الخلق يملك لاحد ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله^(٣٥) » . كذلك ورد في طبقات بن سعد قوله لشيعته (شيعه الكوفة) « انا والله ما ورثنا من رسول الله الا ما بين هذين اللوحين ، يعنى القرآن » . كذلك قال — في محاولة منه للحد من قداسة أهل بيت رسول الله عند نفر من المسلمين — قال « ما أشهد على أحد بالنجاة ولا أنه من أهل الجنة بعد رسول الله ولا على أبى الذى ولدنى »^(٣٦) .

لقد باعت محاولات ابن الحنفية والتي حذر فيها من قداسته أو قداسة أحد من أهل البيت بالفشل . فانتشرت التأويلات التي تميز بين ظاهر النص وباطنه . كذلك انتشرت بعض الأفكار الغريبة عن الاسلام كالحلول والتناسخ وغيرها . وهنا نجد تفسيرات غاية في العجب (والسخف العقلى والتفاهة الفكرية) . ويكفى أن أسوق هنا مثالا واحدا ، لكى يتضح من خلاله ، الى أى حد حاول أعداء الاسلام أن يكيّدوا له المرة تلو المرة :

فقد ذهبته الهاشمية (وهى احدى فرق الشيعة الحنفية) الى أن الامامة والخلافة والملك فى أربعة ، وذلك واضح — فى زعمهم وتوهمهم — من قوله تعالى « والتين والزيتون وطور سنين ، وهذا البلد الامين » عندهم أن ذلك رمز وكناية ووحى وإشارة الى الائمة عندهم : على فالحسن فالحسين ثم محمد بن الحنفية . فالتين على والزيتون الحسن وطور سنين الحسين . أما البلد الأمين فهو محمد بن الحنفية !! . وانما أقسم بهم لانهم الائمة الكبار وعمد الاسلام وقوامه ، وقد علم انهم سيظلّون أماكنهم وحقوقهم . فأقسم بهم ليدل على تفضيله إياهم^(٣٧) .

(٣٥) تاريخ الطبرى ١٥٣/٧ .

(٣٦) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٧٧ عن د. كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٠٠ ، ص ١٥٣ — دار المعارف — القاهرة ط ٢ سنة ١٩٦٩ .

(٣٧) المقالات والفرق ص ٣٠ وراجع أيضا مسائل فى الامامة المنشأء الأكبر ص ٣٠ وما بعدها .

والآن لننتحدث عن « الاسماعيلية الباطنية » احدى فرق الشيعة ،
وهي الفرقة التي أشرنا من قبل الى أننا سنتحدث عنها بشيء من
التفصيل .

٧ - الاسماعيلية

تنسب الاسماعيلية كما هو واضح من الاسم ، الى اسماعيل بن جعفر
ابن محمد . ولقد كان الامام جعفر الصادق يسير على سنة الله ورسوله :
يؤدى فرائض الله ويقوم بالدعوة الى دين الاسلام طبقا للشريعة
الاسلامية حيث حارب المجسمة والمشبهة وغيرهم . ولقد اتصف الاب
بالزهد والتقوى والورع والاخلاص في العبادة ولقد سعى الرجل السى
أن يكون بمنأى عن الخلافات الدنيوية مهتما بالامامة الروحية وحدها .
ولقد عده أبو جعفر المنصور أنه من أصفى أصفياء الله وأنه من السابقين
بالخيرات . فقد قال المنصور حينما بلغه موت جعفر « ان جعفرا كان ممن
قال الله فيه » ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا (٣٨) .

لقد كان جعفر الصادق يعد ابنه لى يكون اماما للمسلمين من بعده .
وتوجد قصص كثيرة عن ان اسماعيل قد اتصل بغلاة الشيعة الامر الذى
لامه عليه أبوه . كما توجد روايات أخرى تتضمن أن اسماعيل هذا قد خرج
على الاسلام بشربه الخمر فقد ذكر في هذا أن أباه أسقط على أثر ذلك حقه
فى الامامة (٣٩) . لكن المتتبع لمجريات الامور والباحث عن الحقيقة
سرعان ما يتبين له أن هذه كلها اختلاطات اختلقها أعداؤه للنيل منه
حتى لا يصير اماما بعد أبيه .

ومما يوضح كذب هذه الاخبار أن جعفر الصادق قد أبيضت عيناه
من الحزن حينما مات ابنه اسماعيل ، وما كان له ، وهو المؤمن الصادق ،

(٣٨) اليعقوبى ج ٣ ص ١١٧ عن النشر في كتابه نشأة الفكر
الفلسفى فى الاسلام ج ٢ دار المعارف سنة ١٩٦٩ .

(٣٩) راجع : أصول الاسماعيلية برنارد نوبس ص ١٠٧ — ١٠٩ وما
بعدها .

أن يحزن على ابنه إذا كان ابنا عاقا • أن حزنه عليه دليل على معرفة
الاب بأن الابن من الابرار المخلصين الذى يعرفون الله حق معرفته
ويراعونه فى السر والعلانية •

لقد مات الابن فى حياة الاب واشيع أنه حتى لم يمت^(١٠) فقد أنكر
شيعة موته فى حياة أبيه • وقالوا — كما ذكر النوبختى — كان ذلك على
جهة التبليس من أبيه على الناس • فقد كان الاب يخشى على ابنه فادعى
أنه مات وغيبه عنهم • لقد قرر شيعة أن اسماعيل لن يموت حتى يملك
الارض ويقوم بأمر الناس ، وأنه هو القائم لان أباه أشار اليه بالامامة بعده
وقلدهم ذلك وأخبرهم أنه صاحبه والامام لا يقول الا الحق • فلما طهر
موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يمت (من الجدير بالذكر
هنا أن أسير الى أن أم اسماعيل هى فاطمة بنت الحسين بن الحسن
بن على بن أبى طالب وأن أمها هى أم حبيب بنت عمر بن على بن أبى
طالب) •

ويبدو أن جعفرا قد تنبه الى ما يمكن أن يترتب على موت ابنه
اسماعيل من جهة شيعة الذين اعتقدوا (أو شنعوا اذا كان القائل
خصومه) انه لم يمت وأنه الامام المهدي • فما كان من الاب ألا أن تقدم
الى سرير ابنه حافى القدمين خالعا رداءه وسار خلف نعش ابنه حتى وصل
الى المكان الذى سيدفن فيه : هنا أمر أبوه بوضع النعش على الارض
قبل دفن اسماعيل حتى يتحقق الناس من وفاته وحتى يقطع بذلك
الطريق على من ظنوا أنه حتى لم يمت •

لقد سعى الاب الى ذلك أولا : لعدم ايمانه بمهدية ابنه اسماعيل
لأنه يرى أن من مات فقد مات بالفعل ، ولن يبعث فى هذه الدنيا •
فليس ابنه أفضل من رسول الله ، الذى ورد فى شأنه أنه رسول قد خلت

(١٠) راجع على سبيل المثال : أربعة كتب اسماعيلية ص ١٥ (مجهولة
المؤلف) نشرة شتروطمان — جوتنجن سنة ١٩٤٣ • وراجع فرق الشيعة
للنوبختى ص ٥٧ ، والفرق بين الفرق ص ٦٢ — ٦٣ •

من قبله انرسل • ومن جهة أخرى فقد أراد جعفر من اعلانه موت ابنه على الملأ أن يحفظ الامامة لابنه شقيق اسماعيل وهو موسى • لقد تنبه الاب الى أنه لو ثبت للناس أو تأكد اعتقادهم أن اسماعيل حي فلن يبايعوا أخاه موسى •

على أن محاولة الاب لم يقدر لها النجاح ، فسرعان ما قامت الاسماعيلية رغم أنف الاب ، وانتشر صيتها وأصبح لها أشياع من كل واد وأصبح اسماعيل هو الامام السابع في سلسلة الائمة • لقد علل شيعة خبر موته بتلك الرواية التي أشرنا اليها والتي مفادها أن الاب جعفر الصادق قد أعلن موته لخوفه عليه فحسب • وهنا يذكر الاسماعيلية أن جعفرا قال « لو جاءكم أحد بدماع ابني هذا (والمقصود الاشارة الى اسماعيل) فلا تشكوا أنه الامام من بعدى » • وكان يقول « هذا هو الامام من بعدى فما أخذتموه عنه فهو عني » وأنه فتح عينيه وحركها وهو على فراش الموت ، وأن اسماعيل رأى بالبصرة (عام ١٥١ هـ) ومروا على مقعد ، فدعا له ، فشفاه باذن الله • وهم ينسبون له معجزات المسيح •

ويرى الاسماعيليون فيما بعد أنه قد فعل هذا اعجازا للخلائق بظهور القدرة من الله تعالى وبقاء الكلمة في عقبة الطاهرين من بيته ، لان تتم الحكمة وتتصل الى الخلائق رحمة وتكمل الحجة وتتم النعمة • فنسبوا اليه اذن الغيبة — غيب شخصه في حياة أبيه سرا من أعدائه ومحنة لاوليائه^(٤١) •

ويذكر المؤرخون وعلى رأسهم الشهرستاني^(٤٢) ، أن المنصور لما علم بما يدور حول اسماعيل من أنه ما زال حيا ، بعث الى أبيه يطلب منه النيقين • فما كان من الاب الا أن أنكر أن يكون الابن حيا وكتب شهادة بذلك شهد عليه فيها شاهدان •

(٤١) الداعي ادريس : زهر المعاني ص ٤٩ . عن النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ٢ — دار المعارف سنة ١٩٦٩ .

(٤٢) (الملل ج ١ ص ١٧١) •

ولقد سوى صاحب كتاب المقالات والفرق بين الاسماعيلية وبين الخطابية • بل لقد قال ان « الاسماعيلية الخالصة هي الخطابية » أصحاب أبى الخطاب ، حيث امتازت فرقة من أتباعه مع الاسماعيلية • لكن من المسلم به أن الخطابية قد أقرت بموت اسماعيل في حياة أبيه وهذا يدل على أن الخطابية لم تكن متفقة تمام الاتفاق مع الاسماعيلية ، ولهذا يمكن عدها إحدى فرق الاسماعيلية التي لها صبغة خاصة أو أن شئت جناحا متميزا في فرقة الاسماعيلية (٤٣) •

لقد قتل رؤساء الخطابية مع أبى الخطاب حينما لزمو المسجد بالكوفة ودعوا الناس الى الالتفات حولهم ، مدعين نبوة أبى الخطاب • فبعث أبو جعفر المنصور اليهم من قتلهم جميعا الا رجلا واحدا استطاع الفرار هو أبو مسلمة سالم بن بكر الذى سرعان ما رجع عن عقيدة الاسماعيلية • لقد ادعى أنصار الخطابية أن أبا الخطاب لم يقتل ولم يؤسر • كذلك لم يمت أحد من رفاقه ولم يصب بسوء وانما التبس على القوم وشبه عليهم • وذكروا أنهم قد خرجوا من المسجد جماعات متفرقة (حيث كان عددهم سبعين رجلا) أثناء الليل حيث لم يرههم أحد ولم يجرح منهم أحد • بل أن ما حدث هو أن جماعة المنصور قاتل بعضهم بعضا في الظلام ظانين أنهم يقتلون أصحاب أبى الخطاب ، وهم في الحقيقة يقتلون ويقاتلون أنفسهم فلما أضحوا نظروا في اقتنى فوجدوهم جميعا من جماعة المنصور ولم يجدوا واحدا من أصحاب أبى الخطاب •

ويندرج تحت الخطابية جماعة القرامطة التي ترجع في أصلها الى الاسماعيلية أو ان شئت فقل انها من فرق الاسماعيلية • ومما ذهبت اليه القرامطة الاسماعيلية انه يكون بعد محمد صلى الله عليه وسلم سبعة أئمة على وهو أمام رسول والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد ابن على وجعفر بن محمد ومحمد بن اسماعيل بن جعفر وهو الامام القائم المهدي وهو رسول ، وهؤلاء رسل أئمة •

(٤٣) راجع فرق الشيعة للنويختي ص ٥٩ — ٦٠ والمقالات والفرق للقمي ص ٨١ وما بعدها .

ومن أوهام هذه الجماعة ما ذكرته من أن النبي عليه السلام قد انقطعت عنه الرسالة في حياته في اليوم الذي أمر فيه بنصب علي بن أبي طالب للناس بغدير خم ، فصارت الرسالة في ذلك اليوم الى أمير المؤمنين وفيه . واحتجوا في ذلك بخبر تألولوه ، وهو قول رسول الله « من كنت مولاه فعلى مولاه » . هذا القول ، في رأيهم ، يعد من الرسول خروجاً من الرسالة والنبوة ، وتسليماً منه لعلي بن أبي طالب . وأضافوا : أن النبي صار بعد ذلك تابعا مأموماً لعلي محجوجاً به . فلما قتل علي رحمه الله ، صارت الإمامة والرسالة في الحسن ، ثم صارت من الحسن في الحسين . ثم صارت في علي بن الحسين الذي انتقلت بعده الى محمد بن علي . ثم كانت في جعفر بن محمد الذي انقطعت عنه في حياته حيث صارت في ابنه اسماعيل ، كما انقطعت من قبل عن الرسول محمد عليه السلام في حياته حيث صارت من بعد اسماعيل في ابنه محمد . وزعمت هذه الطائفة من الاسماعيلية أن محمد بن اسماعيل حي لم يموت ، وأنه متخف في بلاد الروم وأنه القائم المهدي أي أنه الذي سيبعث بالرسالة وسيبشر بشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد .

كذلك تذهب هذه الجماعة الى أن محمد بن اسماعيل من أولى العزم السبعة الذين هم : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي بن أبي طالب ومحمد بن اسماعيل . كذلك ذكروا أن السموات سبع وأن الأرضين سبع ، وأن جسم الانسان سبع : يداه ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه . وأن رأسه سبع : عيناه وأذناه ومنخرأه وفمه .

وقد احتجت هذه الطائفة بنسخ شريعة الرسول علي يد محمد بن اسماعيل بأخبار وردت على لسان جعفر بن محمد حيث قال « ان الاسلام بدأ غربيا وسيعود غربيا فطوبى للغرباء » كذلك ورد قوله « لو قام قائمنا علمتم القرآن جديدا » وأضافت هذه الروايات ان الله جعل لمحمد بن اسماعيل جنة آدم ومعناها عندهم الاباحة للمحارم وجميع ما خلق في الدنيا . وعلى ضوء ذلك يقرأون قول الله « فكلوا منها رغدا حيث شئتما » فالمخاطبان هنا — في رأي هذه الجماعة — محمد بن اسماعيل وأبيه

اسماعيل • « ولا تقربا هذه الشجرة » والمقصود موسى الكاظم شقيق اسماعيل بن جعفر • وذكرت هذه الطائفة كذلك أن محمد بن اسماعيل هو خاتم النبيين •

وعندهم كذلك أن الدنيا أثنتا عشر جزيرة ، وفي كل جزيرة حجة • وان الحجج اثنتا عشرة وان لكل داعية يد أى رجل له دلائل وبراهين يقيمها • وقد اطلقوا على الحجة الاب وعلى الداعية الام وعلى اليد الابن • ولا شك أن هذا التفسير يمثل أثرا من تأثير فكرة التثليث في المسيحية • وهذه الجماعة متفقة فيما بينها على أن لكل شىء ظاهرا وباطنا •

ولقد أباحوا التعرض للناس وقتلهم وسفك دمائهم وأخذ أموالهم وتكفيرهم • واستشهدوا على زعمهم هذا بما ورد في القرآن « واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وقالوا ان قتلهم يجب أن يكون بمنزلة نحر الهدى وتعظيم شعائر الله « ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب » وكان من رأيهم سبى النساء وقتل الاطفال بناء على فهمهم الخاص لقول الله « لا تذر على الارض من الكافرين ديارا » (٤٤) •

٨ — ألقاب الاسماعيلية :

لقبت الاسماعيلية بسبعة ألقاب هي : (٤٥)

(١) الباطنية : وقد لقبوا بهذا الاسم لدعواهم ان لظاهر القرآن باطنا يجرى من الظاهر مجرى اللب من القشر واعتقدوا انه من ارتقى الى علم الباطن انحط مجرى اللب من القشر واعتقدوا انه من ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح منه وفي رأيهم أن الجاهل هم المنكرون للباطن لان هذا الاخير هو المقصود في الحقيقة •

(٤٤) راجع في هذا كله المقالات والفرق ص ٨٣ — ٨٦ و فرق الشيعة ص ٧١ — ٧٠ وكذلك : الديلمى : بيان مذاهب الباطنية ص ٧ •

(٤٥) راجع في هذا الصدد نشرتنا لكتاب : الانحطام لائئدة الباطنية الطغام • يحيى بن حمزة العلوى — منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ •

(ب) القرامطة : لقبوا بهذا اللقب نسبة الى رجل يقال له حمدان قرمط وهو أحد دعائهم في الابتداء ، فاستجاب له في دعوته رجال فسموا قرامطة وذكر عن حمدان قرمط انه كان يميل الى الزهد والديانة وانتقاد الناس من الجهل ومن الضلال الى الهدى ومن الشقاوة الى السعادة •

(ج) الخرمية : لقبوا بهذا اللقب نسبة الى حاصل مذهبهم وهو طرح أوامر التكليف جانبا وحط أعباء الشرع وتسليط الناس لطالب الشهوات وانتهاك المباحات والحرمان على السواء و « خرم » لفظ أعجمي يشير للشيء المستلذ المستطاب الذي يبتهج الانسان لرؤيته وكان هذا اللقب يطلق من قبل على المزدكية المجوس أولئك الذين أباحوا النساء حتى وان كن من المحارم وأحلوا كل محظور •

(د) السبعية : لقبوا بهذا الاسم لانهم زعموا ان الرسل الناطقين بالشرائع سبعة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء • وذهبوا الى القول بأنه يوجد بين كل اثنين من الرسل سبعة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يهتدى ويقتدى في الدين • هؤلاء السبعة ليسوا في مرتبة واحدة بل هم متفاوتون في الرتبة وذلك لتفاوت المهام المكلف بها كل واحد منهم •

فهناك أولا الامام ذلك الذي يأخذ علمه عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله • أما الحجة فهو يؤدي التعاليم الدينية عن لسان الامام بحيث يأخذ من الامام مباشرة علمه ويحتج به ويستشهد بأقواله • أما ذو المحص فهو ذلك الذي يمص العلم من الحجة أى يأخذه منه • والى جانب هؤلاء الثلاثة توجد الابواب وهم الدعاة وأولهم الداعى الاكبر وهو رابع السبعة ومهمته أن يرفع درجات المؤمنين • وهناك داع مأذون وهو يأخذ المهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم • أما السادس فهو المكلب وهو رجل قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في

الدعوة بل في الاحتجاج على الناس • فهو يحتج ويرغب الى الراعى ككلب الصائد ، حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكلب الى الداعى المأذون (الخامس) ليأخذ عليه العهود •

أما المؤمن فهو رجل يتبع الداعى وهو الذى أخذ العهد وايقن به ومن ثم فقد دخل في ذمة الامام وانضم الى حزبه •

(هـ) البابكية : وهو لقب لطائفة منهم بايعوا رجلا يسمى بابك الخرمى الذى استفحل أمره واشتدت شوكته خلال حياة المعتصم بالله • واستطاعت هذه الطائفة أن تولى من شأنها مدة من الزمان الى أن حاربهم المعتصم واستولى عليهم وصلب زعيمهم •

(و) المحمرة : وقد لقبوا بهذا اللقب لاحد سببين : أولهما انهم كانوا يرتدون الثياب الحمر وكانوا يشترطون على من يريد الانضمام اليهم أن يرتدى هذا الزي • أما السبب الآخر وهو أقل وجاهة من الاول فيرجع التسمية الى أنهم قد قرروا أن كل من خالفهم من الفرق حمير ، ومن ثم تكون هذه التسمية قد انعكست عليهم •

(ز) التعليمية : وقد لقبوا بهذا اللقب لأن مذهبهم قائم على ابطال رأى ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم • وقد بطل التعويل على رأى لتعارض الآراء فتعين الرجوع الى التعليم • ويؤيد غذا اللقب انهم اشترطوا أن يوجد في كل عصر امام لكى يعلم الناس الدين ولهذا الامام حاشية اتينا على ذكر بعض أفرادهم (٤٦) •

طرق الباطنية في الدعوة :

جعلت الباطنية حيلتها في الدعوة تسع مراتب أولها التفرس ثم

(٤٦) راجع بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٥ ، ص ٢١ وما بعدها .
وراجع ، تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٩٩ وما بعدها .

التأسيس ثم التشكيك ثم التعليق ثم الربط ثم التدليس ثم التأسيس ثم الخلع ثم السلخ^(٤٧) •

١ — فاما الاولى وهى التفرس فقد قالوا : ينبغي للداعى أن يتفرس في المدعو فان قلت نصرته للاسلام ويرجى اجابته للدعوة كالاكراد والفرس والاعاجم ومن زالت دولتهم بدولة الاسلام فهو يسر عداوة الاسلام ومن لهم هم في الدنيا ولا دولة لهم دعاهم • ثم يتفرس ثانيا : فان كان المدعو مايلا الى الزهد اتاه من تلك الجهة وذكر له فضائل الزهد وان كان يتشيع أظهر ذلك وينقص من شأن الصحابة ويظهر البراءة من أبى بكر وعمر • وان كان من غيرهم أى من ابناء الدنيا مثلا زين له حب الدنيا ذلك ، اما اذا كان منهمكا في المعاصى هون له الامر •

٢ — التأسيس : وهو أن يظهر المدعو بلسانه وفعله ما يميل اليه ويألفه ويأنس به على الوجه الذى قدمنا • ثم يظهر أشياء من العلوم وآيات من القرآن ومسائل صعبة الفهم •

٣ — التشكيك : وفحواه القاء الاسئلة عن معانى القرآن ومتشابهه والتعديل والتجويز نحو أن يقول : لم أمر من المنى بالغسل ومن البول ، وهو النجس بالوضوء ؟ ولم أمرت الحائض بقضاء الصوم دون الصلاة ؟ ولم كانت أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة ويسألون عن عدد ركعات الصلاة وعن متشابه القرآن والحروف المفتتح بها السور وعن الروح وعن الحج ومعناه • الخ فيلقون عليه أسئلة من هذا النوع ويعظمون أمرها ليشككوه فيها •

٤ — التعليق : فاذا سألوا المدعو ولم يعرف نكتوه بالعجز وعلقوا قلبه بطلبه ، فاذا رجع عليهم بالسؤال قالوا : لا تعجل فان دين الله أجل من أن يعرف لكل فرد حيث قد وردت سنن المرسلين بأخذ الميثاق ، وتلوا الميثاق كقولهم « واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم » ونحوها • ويذكرون

(٤٧) راجع بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ١١١ وما بعدها وتلبيس ابليس ص ١٠٤ •

أن لكل شيء باطنا هو الحقيقة وإن الامام هو المختص بمعرفته ، ويظهرون مقامات يشيرون بها الى ظهور الامام وعلو كلمتهم وسلطانهم حتى يعلقوا قلبه .

٥ — الربط : وهو أخذ العهود والمواثيق من المدعو وأخذ المال الذي جعلوه على من استجاب لهم .

٦ — التلبيس : وهو أن يقول للمدعو : أمر الدين ليس بهين ولا مكشوف . وهو سر الله المكتوم وأمره المخزون ولا ينهض يحمله الا الامام المنصوب الذي هو الطريق الى علم النبي الناطق وهو الأساس الى نحو من ذلك يعظم أمر الامام وعلمه . ومن تدليسهم تعظيم ظاهر الشرع . ثم يذكرون استجابة كل امام ورئيس عظيم لهم وانهم من جملة من الى غير ذلك من تدليسات .

٧ — التأسيس : وهو وضع مقدمة لاتنكر في الظاهر ولا تبطل الباطن ، تستدرج المدعو من حيث لا يعلم . فيقولون للظاهر قشر والباطن لبس والظاهر رمز والباطن المعنى المقصود ثم يورد على المدعو أشياء لكي يؤسس عليها علمه الباطن .

٨ — الخلع : وهو الرتبة الثامنة عندهم والمقصود بهذا الخلع من الدين والتعهد بدين الباطنية . فيقول الداعي للمدعو : فائدة الظاهر ان تفهم ما أودع فيه من علم الباطن لا العمل به . ويقولون : لا معنى لما تقول الظاهرية : ان العمل بالظاهر عبادة ، ولا معنى للعبادات والعمل بظاهرها جهل وغباء . وانما يجب أن يكلف العامة بذلك من الناس فاذا عرف هؤلاء العامة الباطن وضع عنهم الظاهر . فاذا قبل المدعو عنهم ذلك وكن اليهم جاءوا الى الرتبة التاسعة .

٩ — الانسلاخ : وتعني الانسلاخ عن الدين بطبيعة الحال وذلك انهم أنسوا من المدعو الاجابة حيث صار واحدا منهم وهنا يقولون له . قد حالناك من عقالك وأطلقناك من وثاقتك ، فاستعمل اللذات واستبق (م ٧ — علم الكلام)

الشهوات لأن الرسل — كما ترى الباطنية — سفروا الناس وتحكموا
في دمائهم وفي أموالهم^(٤٨) .

ولنعرض الآن بشيء من الإيجاز بعض آراء الاسماعيلية • وسوف
نبدأ ببحث مشكلة الألوهية^(٤٩) .

١ — مفهوم الألوهية

من الشائع الآن لدى الدارس لعلم الكلام أن المعتزلة تسمى بـ
« أهل العدل والتوحيد » • فهذا اللقب قد ارتبط بهم وكانوا هم أنفسهم
يميلون الى هذه التسمية كما سنرى • والمتتبع لنشأة الفرق يجد أن
الشيعة — أقدم الفرق الاسلامية سواء من الناحية السياسية والكلامية —
قد أطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد » ، وذلك لما أشتع حولهم من أنهم
زنادقة وأنهم قد تأثروا في آرائهم ببعض آراء الفلاسفة اليونانيين • فكان
لا بد لهذا السبب الرئيسي أن يناضلوا من أجل تأكيد هذا المعنى واللفظ
في حقهم • كذلك فانهم بآرائهم في الصفات الالهية قد جاءوا برأى جديد
أقل ما يقال فيه أنه لا يتفق وظاهر القرآن • ومن هنا سعوا الى بيان
أن فهمهم للنص الديني هو الفهم الحق وأنهم وحدهم القادرون على
معرفة المضمون الحقيقي للنصوص الدينية وذلك من خلال منهج التأويل
الذي غالوا فيه الى حد كبير •

تذهب الاسماعيلية الى ما ذهبت اليه المعتزلة فيما بعد فنفت الصفات
الالهية لدرجة بات معها نقل مفهوم الألوهية الى الغير مستحيلا •

(٤٨) راجع بالتفصيل كتاب يحيى بن حمزة العلوي « الانحطاط لافئدة
الباطنية الطغام وكذلك كتاب الغزالي « فضائح الباطنية » حقيقته وقدم له
د . عبد الرحمن بدوي — الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ .

(٤٩) اعتمدنا في الحقيقة في القسم التالي على كتاب « راحة العقل »
للكرماني من خلال كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « مذاهب الاسلاميين »
ثم وقع لي كتاب الكرماني « راحة العقل » لكني كنت قد أخذت من النصوص
التي ذكرها الدكتور بدوي في كتابه • ولهذا وللأمانة العلمية ولكي يرد الفضل
والحق لذويه تركت الاشارات هنا خاصة بكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي •

فالاسماعيلية ترى أنه لا يجب أن نصف الله بأية صفة بما في ذلك صفة الوجود^(٥٠) •

انهم أولا ينفون عنه الصفات لانهم يذهبون الى أن الصفات تلحق الجوهر الذى ينقسم : الى جوهر مادى (الجسم) والى جوهر لا مادى (النفس) •

والصفات التى تلحق الجواهر المادية تكون كيفيات من خارجها كالإقذار والطعم والرائحة •

أما الصفات التى تلحق الجواهر اللامادية (النفوس) فانها تكون بمثابة كيفيات من خارجها كالإقذار والطعم والرائحة •

أما الصفات التى تلحق الجواهر اللامادية (النفوس) فانها تكون بمثابة كيفيات داخلها كالجهل والعلم وغيرهما •

وفى كلتا الحالتين فان هذه الجواهر انما تستمد صفاتها لا من ذاتها بل من غيرها • فالجسم يستمد صفته من خارجه لا من ذاته • والعلم الخاص بالنفوس أو الجهل يرد الى شىء آخر • • • ولهذا فلا ينبغى أن يتصف الله بأية صفة • • • لانه ليس فى حاجة الى الغير أو أنه يقوم بالغير لانه قائم سبحانه بنفسه^(٥١) •

أصف الى هذا أن الذات الالهية أزلية ، وهى ذات واحدة فريدة فى بابها فكيف توصف هذه الذات بصفات أخرى سواء كانت أزلية أو حادثة لان الصفة تحتاج الى واصف • ولهذا قال على بن محمد الوليد فى كتابه « تاج العقائد ومعدن الفوائد : » • • • قد حق أن التوحيد نفى الصفات عن المتعالى سبحانه فاذا أثبتنا فلا توحيد ، لان الدليل قد قام

(٥٠) راجع تفسير سورة الاخلاص فى كتاب « اربعة كتب اسماعيلية » نشرة شتروطنمان ص ٣٩ •

(٥١) الديلمى : بيان مذاهب الباطنية وبطلانه ص ٥ - ٦ •

على أنه كان ولا صفة (له) ، فالقدم له خالص • ولا يمكننا التعبير عنه بما فينا من الاعراض والجواهر • اذ العالم لا يوجد فيه غيرهما ولا يستقر في ذواتنا سواهما • ولا قدرة لنا على الخروج مما نحن مفطورون عليه • فمنع الصفات الموجودة في الخلق عن أن تكون تضاف اليه معتقد صحيح (عن د • بدوى ج ٢ ص ٢٢٥) (٥٢) •

وتضيف الاسماعيلية : ان هذه الصفات ان هي الا أسماء • والاسم اسم خاص بشيء ما • بمعنى أننا نطلق أسماء متباينة على موجودات متباينة لكي نميز بينها فنقول هذا اسمه كذا وصورته كذا لكي نميزه عن غيره • وبهذه الوسيلة يستطيع الناس الاتفاق على صور الموجودات • وبما أن الله ليس له نظير أو مثل أو شبيه أو ند ، ونظرا لانه ليس جنسا أو فصلا أو نوعا من حيث أنه سبحانه متعال ليست له صورة نفسانية ولا عقلية ولا طبيعية ولا صناعية ، فانه من غير الصواب اذن وصفه بأية صفة من الصفات •

بمعنى هذا ان الاسماعيلية تنكر أن يكون لله « حد » لان الحد أما أن يقع على جسم أو نفس • ولما كان الله ليس جسما أو نفسا فانه من ثم لا يحد « أن المحدود بالحد أما أن يكون متناهيا في الجهات فيكون جسما أو متناهيا في الدرك فيكون نفسا • وهو يتعالى عن ذلك بأن يكون جسما فتتناهى جهاته فتلزمه الحدود ، ولا متناهى الدرك فيكون نفسا • وهو يتعالى عن أن يكون نفسا فتلزمه الصفات ••• وليس هو تعالى بعاجز فيتوهم له حد ، بل قدرته تقصر العقول عن احاطتها سبحانه وتعالى • (تاج العقائد — عن د • بدوى ج ٢ ص ٢٢٦) •

وعلى هذا فان الاسماعيلية تنفى عن الله فكرتى المكان والزمان فهي تنفى عنه سبحانه المكان من حيث أن المكان يقتضى المحدودية

(٥٢) اذكر القارئ مرة أخرى أن الاشارات هنا وما بعدها عن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى « مذاهب الاسلاميين » ج ٢ — بيروت .

والتناهي ولما كان الله ليس محدودا أو متناهيا فانه من ثم لا يتمكن في مكان ، لان كل ممتكن محدود متناه •

أما انها نفت عنه أيضا الزمان ، فلأنها ترى أن الزمان مخلوق لله سبحانه : خلقه لتمييز به بين ترتيب الموجودات بعضها وبعض فنقول : قبل أو بعد أو الآن • كذلك فانها ترى أن الزمان له بداية وليس لله سبحانه بداية • ثم ان الزمان ، كما ذهب ارسطو من قبل ، لا يوجد الا بالحركة والمتحرك • ومعنى هذا أنه مدة وجود الاجسام المتحركة • ولما كان الله ليس جرما ولا متحركا تعالى سبحانه على الزمان •

لقد ذهبت الاسماعيلية هنا الى أبعد مدى ، في نفياها للنصفات، مما ذهبت اليه المعتزلة فيما بعد ، حيث قالت الاسماعيلية « ينبغي نفى صفات الموجودات حاملها ومحمولها ، باطنها وظاهرها ، عن الله » • ودونكم نصا للكرمانى أورده في كتابه «راحة العقل» يعبر فيه عن رأى الاسماعيلية في مشكلة الصفات الالهية ويوضح من خلاله الاسباب التى دفعتها الى نفى هذه الصفات • يقول الكرمانى : ان توحيد الله تعالى ومعرفته وعبادته تتم من خلال طريقين « طريق من جهة الحاق الصفات الالهية التى لا يكون أشرف منها واثباتها له ، وطريق من جهة نفى الصفات وسلبيها عنه • وكان الطريق الوحيد والتمجيد من جهة اثبات الصفات له مؤديا الى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنسب ما لا يليق به اليه واجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته كان أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد والتمجيد ضد اثبات الصفات وهو نفياها عنه — معاشر الدعاة الموحدين ! المتبعين للأئمة الطاهرين — في التوحيد والتسبيح طريقة نفى الصفات لكونه حقا وصدقًا •

وذلك انه لما كان الصديق هو اثبات شىء لما هو موجود له ، ونفى شىء مما هو ليس بموجود له ، رأينا ان اثبتنا له تعالى صفة ، وكانت الصفة لا له ، بل لغيرها بكونها مختصة بالموجودات عنه التى هى غيره تعالى الله — كنا فيه كاذبين ، اذ الكذب هو اثبات شىء لما هو ليس له

أو نفى شئىء عما هو له • واننا ان نفينا عنه صفة ، وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره ، كنا فى ذلك صادقين • غلزمنا هذه الطريقة على مارسمت الائمة المنصوبون للهداية الى طريق الحق فى التوحيد — صلوات الله عليهم • اذ نحن بذلك — اذ فعلناه مثبتون مسبحون مقدسون ممجدون حامدون ، بقولنا الصدق واثباتنا اياه تعالى بلا قصد لصفتيه ، ولا تناول منا ايام بتشبيه أو تمثيل أو تجديد » (عن د • بدوى ص ٢٢٧ — ٢٢٨) •

قلنا ان الاسماعيلية قد غالت فى نفياها لصفات الله أكثر مما غالت أية فرقة أخرى ، فهل هناك من ينكر وصف الله بأنه موجود ؟ نعم فلقد ذهبت الاسماعيلية الى ذلك حيث نفت أن يوصف سبحانه بأنه موجود • ولقد كانت حجتها الواهية فى ذلك أن الوجود من حيث أنه وجود محتاج الى صفات اليها يستند كى يتحقق وجوده • ولما كان الله فى غنى عن كل ما سواه فانه من ثم ليس موصوفا بالوجود أو على حد تعبيرهم ليس (أيسا) •

أضف الى هذا — والكلام على لسان حال الاسماعيلية — انه سبحانه اذا كان وجودا (أيسا) فانه : اما أن يكون جوهرًا أو عرضا • ونحن نعلم أن الجوهر أما أن يكون جوهرًا ماديا أو لا ماديا • والجوهر المادى ينقسم الى أجزاء سابقة عليه كان عنها • فلو أن الله كان جوهرًا ماديا لكان معنى هذا أنه ينقسم الى أجزاء تسبقه فى الوجود ، وعن هذه الاجزاء وجد • وهذا أمر باطل • كذلك لا يمكن أن يكون الله جوهرًا لا ماديا لانه أما أن يكون بالقوة كالنفس أو بالفعل كالعقل • ولا يمكن أن يكون الله موجودا بالقوة لأنه حينئذ سيكون فى حاجة الى من يخرج به الى الوجود بالفعل • أى أنه سيكون معلولا محدثا وهذا باطل •

كذلك لا يمكن أن يكون الله جوهرًا لا ماديا قائما بالفعل ، لان هذا من شأنه اما أن يكون فاعلا فى ذاته من غير حاجة الى غير به يتم فعله أو

فاعلا في غير به يتم فعله • وهذا الاخير باطل لانه يؤدي الى انه سبحانه ناقص في ذاته يريد أن يكتمل ويتحقق بفعله في الغير • أما اذا كان فاعلا في ذاته فان هذا يؤدي الى أن تتمايز أجزاءه أو أقسامه أن كان نحة أقسام أو أجزاء لاننا حينئذ لا بد أن نميز بين جزء فاعل وجزء منفعل ، وهذا أيضا أمر باطل •

الله اذن ليس جوهرًا ، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن أن يكون عرضًا ، من حيث أن العرض يستند في وجوده الى الجوهر لان العرض لا يقوم بذاته بل يقوم بالجوهر ويحمل عليه • ثم أن العرض يفنى ويفسد ... ولهذا لا يجب أن يقال أن الله عرض •

وعلى ذلك فان الله ليس جوهرًا وليس عرضًا • وما دام الامر كذلك بطل أن يكون « آيسا » ولا ينبغي أن يوصف بصفة « الايس » • وعند الاسماعيلية انهم اذا أطلقوا لفظة « الوجود » على الله ، فذلك راجع الى أن اللغة عاجزة عن التعبير عن « الله » • ذلك أن اللغة التي نستخدمها فيما بيننا لا تليق الا بنا وبالأشياء المحيطة بنا • وفي هذا المجال فانها صالحة الى حد كبير للتعبير عن ما نريده من الآخرين وما يريده الآخرون منا • ولما كان الله مباينًا لنا وللأشياء المحيطة بنا ، فكيف نسعى الى استخدام مثل هذه المصطلحات « البشرية » في حقه سبحانه • ولهذا فان التوحيد الحق هو نفى الصفات ، بل هو عجز المرء عن التعبير عن الموصوف (٥٣) •

على ضوء ما سبق انتهت الاسماعيلية الى القول بأن الله لا جزء ولا كل ولا له ند ولا له ضد ولا أكبر ولا أصغر ولا في زمان ... أي أنها

(٥٣) يمكن الرجوع أيضا في هذا الصدد الى : أبى سعيد نشوان الحميرى ، في كتابه « الحور العين » ص ١٤٨ وما بعدها نشرة كمال مصطفى مكتبة الخانجي سنة ١٩٤٨ •

طرحته عنه كلية سائر الاوصاف التي توصف بها الموجودات • فاذا كان ثمة موجودان متشابهان قالت الاسماعيلية أن الله لا ند ولا شبيه له • وإذا كان ثم موجود أبيض يقابله موجود أسود قالت الاسماعيلية أن الله لا ضد له وهكذا • وسوف نرى الى أي حد أفادت المعتزلة من الشيعة في هذا الصدد رغم بعض الاختلافات التي لا ينبغي أن تغيب عنا •

وتنكر الاسماعيلية أن تكون بموقفها هذا من مشكلة الصفات الالهية قد « عطلت » الله ، لأنها رفضت رفضاً قاطعاً أن يطلق عليها « معطلة » (وكلمة معطلة تعني سلب صفات الشيء ونقيها عنه وتعطيله عن مهامه) لأنها فهمت التعطيل فهما خاطئاً إذ اعتقدت أن التعطيل يعني انكار الالهية ، وهذا فهم خاطيء للتعطيل • لان انكار الالهية ليس « تعطيلاً » لله ، بل انه في حقيقته انكار لوجوده سبحانه • وانكار الوجود الالهي ليس تعطيلاً بل هو الحاد • أما التعطيل فمعناه اثبات الوجود الالهي والسعى الى تجميد نشاط الالهية من خلال نفى بعض الصفات عنه • فاذا كانت الاسماعيلية قد اعترفت بوجود الله ثم نفيت الصفات عنه ، فانها تكون بذلك من أوائل « المعطلة » في تاريخ علم الكلام • ولا ينبغي أن ننخدع بقولها في هذا الصدد : ان التعطيل هو القول « لا هو (الله) أو (لا الله فقط) لان هذا القول ، كما أشرنا الآن معناه الالحاد • وعلى ذلك فاننا نرى أن الاسماعيلية من هذه الناحية تعد « معطلة » شاءوا أم أبوا ، فمنطق مذهبهم يؤدي الى ذلك •

أما فيما يتعلق بوجود الموجودات عن الله ، فان الاسماعيلية تفضل هنا أن تستخدم كلمة « الابداع » عن أن تستخدم كلمة « الخلق » أو « الفيض » • والمتتبع لفلسفة الاسماعيلية يجد أنها قد أفادت ، بلا شك من الافلاطونية المحدثة الى حد كبير • ولا يستطيع أحد أن ينازع في ذلك: سواء في تسلسل الموجودات « المبتدعة » عن « مبدعها » ، وفي ترتيب الأئمة وكيف أن كل أمام يأخذ علمه عن الامام السابق • • وهكذا • • • كل هذا الاتجاه الطولي لا يمكن أن يفسر الا على ضوء بعض الثقافات الاجنبية •

ترفض الاسماعيلية أن تستخدم كلمة « الفيض الالهي » في تعبيرها عن عملية ايجاد الموجودات • وهى فى هذا انما تتفق مع فهمها للالوهية وانكار الصفات الالهية • فالموجودات لم تحدث عن طريق الفيض الالهي لان الفيض معناه وجود شبه بين العقل الخالص « الله » وبين العقل الاول ، أى بين الفائض وما يفيض عنه ، وهذا ما ينفيه الاسماعيلية ••• ثم أن الفيض لا يكون الا عن تمامية ذات ما يفيض منه ، والمتعالى سبحانه قد تسبح (= تنزه) عن أن يكون تاماً أو تاماً فيقع الاشتراك بينه وبين غيره فى معنى من المعانى فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته : اذ التمام مشارك للتمام ، والتام مشارك للتمام ومناسب • والمشاركة والمناسبة بين شيئين تقتضيان ما يتقدم عليهما ، (الكرمانى عن د • بدوى ص ٢٣٣ ج ٢) •

ثم أن كثرة الموجودات الفائضة عن الله يمكن أن تؤدي الى كثرة فى الذات الالهية عينها لأن وجود الكثرة فى المعلومات لا يمكن أن يفسر الا على ضوء وجود (أو على الاقل امكانية وجود) هذه الكثرة فى العلة الاولى أو المصدر الاول •

وفضلاً عن هذا كله ، فان نظرية الفيض الالهي من شأنها أن تؤدي الى وجود موجود سابق على الله ، لانها تقتضى أن لكل معلول عله وأن كل علة معلولة بدورها لعل سابقة وهكذا • أى أى ثمة سلسلة من العلال والمعلولات لن تقف ، حينئذ ، عند حد معين •

ومع ذلك كله ورغم نفى الاسماعيلية لنظرية الفيض الافلاطونية (فى تفصيلها الجزئية فى رأينا) فانها قد تابعت الافلاطونية الى حد كبير (٥٤) فالاسماعيلية ترى أن « العقل الاول » قد « انبعث » عن الله بلا كيف • صحيح أنها تصف العقل الاول المنبعث عن الله بصفات الله فى المذهب الافلاطونى ، لكن من الواضح أيضاً أن العقل الاول

« المنبعث » عن الله هو أحد العقول في نظرية الفيض الافلوطينية أئصد أنه هو « العقل الاول » في نظرية الفيض ودوره هو بعينه نفس الدور الذى يوجد لدى الاسماعيلية . فاذا كانت هناك بعض الاختلافات في نظرية « الابداع » الاسماعيلية ، فان هذه الاختلافات لا ينبغي أن تحول دون رؤيتنا الاثر الافلوطينى . فالاسماعيلية كما نرى ، قد أخذت نظرية الفيض الافلوطينية وأفادت منها الى حد كبير وفي تطبيقها لهذه النظرية على مذهبها أضافت بعض المسائل وحذفت البعض الآخر الذى وجدت أنه لا يتفق وروح مذهبها . لقد أعجبت الاسماعيلية بنظرية الفيض ، لكن اعجابها بالابداع الالهى كان أكبر ، ومن هنا سعت الى التوفيق بين هذه النظرية وبين الاتجاه الدينى القائل بالخلق من العدم ، فحدث من هذا الخلط نظريتها في الابداع والانبعث .

تذهب الاسماعيلية الى أن العقل الاول هو أول الموجودات . انه شيءية الاشياء على حد تعبيرها . فلم يكن ثمة قبله شيء ، ما . هذا العقل الاول عند الاسماعيلية لا يبيد ولا يفنى . واذا كان كذلك ، فان هذا العقل ساكن لأن الحركة دليل على الكون والفساد . واذا كان هذا العقل لا يتكون أى لا يتغير فانه من ثم ساكن . أضف الى هذا أنه شيءية الاشياء أى لم يسبقه شيء حتى يتوهم تحركه بسكون ما قبله أو سكونه بحركة ما قبله . هذا العقل الساكن تام بالقوة والفعل معا . انه « يشبه الواحد من الاعداد والواحد عدد تام بالقوة والفعل معا ، لم يكن فى عدد آخر لكون جميع الاعداد بعضها من بعض ، فانه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد يكون ذلك العدد سببا لظهور الواحد ، كما يكون سببا لظهور الاثنى » (عن كتاب الينابيع للسجستاني عن د بدوى ص ٢٤٥) . ومن الواضح أن هذه الصفات كلها تشير الى أن هذا العقل مجرد عن شوب الجسد . فهو خال من كل ما هو مادى . ان الناس جميعا « سواء صحيح المزاج وغيره ، مشتركون فى الاحاطة بالاولا العقلية . وذلك ينفى عن العقل الشوب بالجسد ويثبتته مجردا بجوهريته » (د . بدوى ص ٢٤٦) .

وعند الاسماعيلية نجد أن النفس الكلية (العقل الثانى) والهيولى كانتا أول شىء انبعث عن العقل الاول • وكأننا هنا ازاء نظرية للفيض لأننا نعلم أن العقل الاول فاض عن الله من حيث أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد مثله • وعن هذا العقل الاول فاضت النفس والهيولى ثم العقل • أى أن الكثرة من العقل الاول وليست من العقل الخالص (الله) • هذا الامر بعينه هو ما ذهب اليه الاسماعيلية : فالعقل الاول ، وان كان واحدا ، الا أن واحديته لا ترقى لواحدية الله • ومن ثم فانه — من حيث انه ممكن بذاته انبعث عنه من هذه الجهة — جهة الامكان — العقل الثانى (النفس الكلية) والهيولى •

أما عن هذا العقل الثانى (= النفس الكلية) فيقول الاسماعيلية أنه عقل قائم بالفعل مثل ما عنه وجد كاشعاع الموجود عن الشمس • وهو يناظر الوصى — أول الائمة في عالم الشرع والدين • وكماله أقل مرتبة من كمال العقل الاول ، لانه ثانى في الوجود كما أن الوصى — في عالم الدين — مرتبة دون مرتبة الناطق « وهو عاقل لذاته ولذات ما عنه وجوده من المبدع الاول الذى هو العلة في وجوده • وذلك أنه لما كانت العلة في بقاء الباقي تعلقه بما يمد بقاءه من علته التى منها كان وجوده ولولاها لما كان ، وكان المبدع الاول علة في وجوده سابقة عليه — تعلق هذا به ليدوم وجوده (الكرمانى راحة العقل) • فهو اذن عاقل لذاته ولذات ما عنه وجوده » •

وكذلك الحال في عالم الدين : لا يجوز أن يكون — الوصى الذى هو ثانى الناطق — خاليا من معرفة مرتبة الناطق الذى هو السابق عليه في الوجود في عالم الدين • والقاعدة العامة بعد ذلك هى أن التالى ينبغى عليه معرفة السابق ، لا الكلى ، أى ليس من الضرورى أن يعرف السابق مرتبة التالى • ولهذا يقول الاسماعيلية : ان الناطق — وهو السابق — لا يلزمه أن يعرف الدعاة والمأذونين ولا المنصوبين في الجزائر ولا الائمة المقدسين لكن يلزمه معرفة ما سبق عليه في الوجود من الملائكة المقربين الذين بهم يتعلق وجوده (د • بدوى ص ٢٥١) •

أما عن الموجود الثانى المتبعث عن العقل الاول فانه الهيولى (أو على حد تعبير السنة الالهية : اللوح) • وهذه الهيولى ليست سوى مادة العقول التى سوف تنبعث فيما بعد • انها مادة للسموات والكواكب والطبائع • ولهذا فان هذه الهيولى مصورة بعكس هيولى أرسطو التى لا صورة لها البتة يقول « الكرمانى » « فى كتابه » « راحة العقل » راصدا هذه الهيولى (انها شىء ما يمكن أن يقبل الصور ، فيكون بما قبله من الصور موجودا للحس وأن وجودها من الاول ضرورى وانها هى المعبر عنها باللوح الذى أودع كل الصور وانها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الاول ولا المنبعث الاول ، وانها تجرى من تلك العقول المنبعثة مجرى المواد اللواتى فيها يعمل الصناع ، وانها لا وجود لها خارج النفس وجودا مجردا عن الصورة ، بل وجودها كذلك فى الذهن فقط ولا تدرك خارج النفس الا مشغولة بالصور وان منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الاعداد بكونها ثالثا فى الوجود ، وان كان غير واقع عليه العدد بالقول وموجودا بوجود الواحد والاثنين (د • بدوى ص ٢٥٩) • (٥٥) •

وترى جماعة الاسماعيلية انه من خلال الابداع والانبعاث تحدث عشرة عقول ابتداء من العقل الاول الى أن نصل الى العقل العاشر الذى هو آخر سلسلة العقول • هذا العقل العاشر أو الفعل مركز لعنم الجسم من الاجسام العالية الثابتة الى الاجسام المستحيلة المسماة عالم الخون والفساد • وعالم الجسم جامع لفيض العقول ، وهو مركز لوجود الانفس الطاهرة التى هى أنفس النطقاء الى القائم ، والقائم — صلوات الله عليه جامع لكل الذى انتهت اليه ما سرى من بركة الابداع • • (الكرمانى راجع د • بدوى ص ٢٦٦) •

— ١٠٩ —

هذه العقول العشرة الروحانية ، يقابلها عشرة أجسام على أرضنا •
 هذه الاجسام (الاشخاص) تمثل مراتب الدعوى الباطنية • فقد رأينا
 طرق الدعوة ورأينا كيف أن الدعوة تتم من خلال عدة مراتب • وفي كل
 مرتبة من هذه المراتب يلتقى المرید بدرجة أو أن شئت رتبة أعلى الى أن
 يصل الى الامام فلكل رجل من الدعاة دوره المحدد : فتبدأ الدعوة من
 مرتبة المأذون المحدود أو المكاسر أو المكلب (والكل بمعنى واحد) الى
 أن يصل الى الناطق أو الرسول : ان اعتبرت هذه فأنت هابط وأن اعتبرت
 ذاك فأنت صاعد • ولا شك أن قيمة كل فرد من الدعاة انما تكمن بقيمته
 ومرتبته من قربته من الناطق • ولا شك أيضا في أن ارتباط الدعاة بالعقول
 العشر يؤكد الى أي حد أفادت الاسماعيلية من نظرية الفيض الافلاطونية •
 هؤلاء الدعاة العشر يقابلون العقول العشرة على الوجه الآتي :

العقل الاول : يقابلة الناطق •

العقل الثانى : يقابلة الوصى (الوزير الايمن للناطق وله كل الحق في أن
 يؤول النصوص الدينية) •

العقل الثالث : ويقابلة المتم الاول أو الامام ، وهو المهدي للدين وله
 سلطة الامر والنهى •

العقل الرابع : يقابلة المتم الثانى (أو الباب) ومهمته الفصل في المنازعات •

العقل الخامس : يقابلة المتم الثالث (أو الحجة) وهو الذى يحكم بالصدق
 أو الكذب ، بالصواب أو البطلان •

العقل السادس : ويقابلة المتم الرابع أو داعى البلاغ •

العقل السابع : ويقابلة المتم الخامس أو الداعى المطلق •

العقل الثامن : ويقابلة المتم السادس أو الداعى المحدود وهو شخص
 يختص بشئون عبادة العوام وتعريفهم حدود الشريعة
 وتفهمهم اياها •

العقل العاشر : يقابله المتم الثامن أو المطالب ، وهو الذى يقوم بعملية العقل! التاسع : ويقابله المأذون المطلق وهو شخص يأخذ العهود والوالتيق على من لمس منه الميل الى مذهبهم •
 الفراسة والتأنيس والدعوة الى المذهب فى أول مراحلہ.

٢ — النفس الانسانية

النفس الانسانية احدى القوى الحادثة عن العقل ، وخاصة العقل العاشر • والنفس ، كما ذهب نفر غير قليل من الفلاسفة ، تتضمن العقل أى أن العقل الانسانى قوة من قوى النفس البشرية • لهذا ذهبت الاسماعيلية الى أن النفس الناطقة تنقسم الى قسمين : نفس حسية (العقل الهولانى) ونفس ناطقة (عقل بالفعل) • ولا شك أن وظيفة النفس الحسية الاتصال بالمحسوسات والانفعال عنها • أما النفس الناطقة فانها تتصور المعقولات مجردة من المادة والتى يصعب على النفس الحسية أن تتصورها كذلك • ولهذا فان ما يميز العقل بالقوة من العقل بالفعل الصور الخاصة بكل منهما :

العقل الذى بالقوة يدرك الاشياء بموادها ولا يستطيع أن يفعل عنها الا وهى كذلك أى فى مادة •
 أما العقل الذى بالفعل فانه يعقل الصور دون المواد • فله قدرة على التجريد لا توجد فى العقل الذى بالقوة •

والنفس الانسانية عند الاسماعيلية تعد جوهرًا قائمًا بذاته ، من حيث أن العالم بالعقل والمعلولات ، وادراك الكون ومعرفة الاشياء ونسيانها ووجود نفوس جاهلة واخرى عالمة ، كل هذه الاعراض لا وجود لها الا من خلال الجوهر الذى هو نفس • ولا تستطيع أن نرد هذه الامور الى الجسم حتى يقال انه موضوع لها • لهذا فان النفس جوهر حامل للاعراض والجوهر من أهم شروطه ، كما نعلم ، أن يكون قائمًا بذاته وأن يحمل عليه غيره وأن يكون ثابتًا يجرى عليه الكون والفساد •

والنفس الانسانية كائن حى ينمو ويتطور ، وذلك من خلال عملية المعرفة التى تبدأ من المحسوس الخالص الى أن تصل الى المعقول الخالص فالنفس نامية ، حساسة ، متخيلة ، مفكرة ، متصورة ثم عاقلة • فالنمو أول مرحلة من مراحل النفس حيث تكون حينئذ بعيدة عن الاحساس بمعناه الخالص الذى يميز الانسان من الحيوان • اذ ثمة فرق كبير بين الانفعال والاحساس فالانفعال يشترك فيه الحيوان مع الانسان أما الاحساس فهو تمييز المحسوس والانفعال عنه من خلال النفس الانسانية لا النفس النامية الخاصة بالنبات أو الحسية الخاصة بالحيوان والانسان • أى اننا هنا نتبع نمو جزء النفس الناطق الا وهو العقل • فالعقل فى البداية لا يحس أى لا يقدر على المعرفة ثم بعد ذلك يبدأ فى الاحساس والتخيل •••• الخ •

هذه النفس الناطقة باقية لا تفسد :

أولا : لانها جوهر مستقل قائم بذاته خال من كل ما هو مادى •

وثانيا : لان هذه النفس الناطقة تنتمى الى مجموعة العقول العشرة • تلك العقول التى تنتمى الى حظيرة القدس تلك الحظيرة الباقية ما بقى الله •

يقول الكرمانى فى كتابه « راحة العقل » لابقاء للنفس ولا ارتقاء لها الى درجة العقول الابداعية والانبعائية الا بالانتساب الى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها قبولاً تنقلب به ذاتها عقلاً فتلك القوى والدركات المفاضة المقبولة هى التى تصير النفس فى انقلابها كاملة ، فتجعلها كما فاضت منه عقلاً وتحفظها من الاستحالة وتصلها به ، فتبقى البقاء الدائم وتحيا الحياة الابدية التى هى الدوام فى الوجود • فهى السبب القريب الثانى وتلك العقول الابداعية والانبعائية التى تفيض منها البركات سارية قواها فى الموجدات باعنائها بأمر عالم الطبيعة (عن د • بدوى ص ٢٨٦) •

ومع ان النفس عند الاسماعيلية باقية الا أن بقاءها وخلودها لا يعنى عندهم أنها تنتقل من جسم الى جسم • كما هو الحال في بعض المذاهب الفلسفية ، فالاسماعيلية ترفض رفضا قاطعا مبدأ التناسخ وترى أنه يتنافى من جهة مع الدين ويتنافى من جهة أخرى مع العقل •

٣ — موقف المأموم من الامام

أوضحنا فيما سبق أن الامام في المذهب الشيعي بوجه عام يلعب دورا هاما من حيث أنه يملك أمور الدولة : سواء السلطة الدينية والسياسية والتشريعية وغيرها ، كيف لا وهو رجل يوحى اليه من عند الله • ذلك الامام عند الاسماعيلية يساوى النبي في العصمة والاطلاع على حقيقة كل شيء ولا ينزل عليه وحى ، بل يتلقى ذلك من النبي صلى الله عليه لأنه خليفته (٥٦) • لان علم الامام علم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه • ذلك أن الامام انما يستمد علمه من الامام السابق عليه الى أن نصل الى علي بن أبي طالب الذي أفاد علمه من الرسول •

ذلك أن هذه الجماعة ترى ان الامامة منصب الهى كالنبوة • ولهذا فلان النبي قد نص على علي عليه السلام • وما يميز الامام عن النبي عندهم هو أن الامام لا يوحى اليه كالنبي وانما يتلقى الاحكام منه مع تسديد الهى • فالنبي مبلغ عن الله والامام مبلغ عن النبي (٥٧) ونحن نعلم أن الرسول عليه السلام لم يكن ينطق عن الهوى بل كان يوحى اليه بما يقول • لهذا قد وضعوا ذلك في قائمة الواجبات والتي من جملتها واجبات المأموم نحو الامام وما ينبغى أن يقوم به نحوه • وسوف أعتمد في بيان هذه الواجبات على كتاب الهمة في آداب الأئمة « للقاضى النعمان بن محمد المغربي » (نقلا عن الدكتور بدوى) (٥٨) •

(٥٦) الديلى بيان مذاهب الباطنية ويطالنه من ٦ •

(٥٧) راجع محمد آل كاشف الغطاء في كتابه : أصل الشيعة وأصولها ص ١٢٨ ، ص ١٣٤ •

(٥٨) راجع اربعة كتب اسماعيلية ص ١٥٠ وما بعدها ، وكذلك ص ١٦٣ •

أول ما ينبغى أن يقوم به التابع نحو الامام هو الوفاء بالعهد *
ومعنى هذا الوفاء بالعهد هو أن ينفذ التابع ما يأمره به الامام : سواء
في ذلك عدم كشفه للآخرين أسرار المذهب أو التوجه الى بعض الجزر
التي يطلب الامام من التابع الذهاب اليها أو توجهه لمحاربة الاعداء
الى آخر ذلك *

وهنا نشير الى أن الاسماعيلية ترى أنه ليس ثمة تعارض بين
طاعة الله وطاعة الرسول من جهة ، وبين طاعة الامام من جهة أخرى *
ذلك أن الامام يأخذ علمه عن الله ورسوله ، وهو المفسر والشارح والعلم
للنصوص الدينية * فاذا كان ثمة تعارض في ظاهر النص القرآني أو في
بعض الاحاديث النبوية ، فان هذا التعارض ينبغى ان يحل على يدى
الامام أن صح التعبير * معنى هذا ان من يوفى بعهد الامام فانه في
الحقيقة انما يوفى بعهد الله ورسوله ، ومن يخالف الامام أو ينقض عهده
فانه في الحقيقة انما يخالف الله ورسوله وينقض وعده معهم * ان الوفاء
بالعهد عند الاسماعيلية شرط أساسى لعد المرء مؤمنا أو غير مؤمن *
فبناء على الوفاء بالعهد يستحق المرء الثواب ، أما اذا نقض عهده فانه
يعد من أهل الشمال وما أدراك ما أهل الشمال *

كذلك يجب على التابعين احترام الائمة وتوقيرهم مثلما كان يفعل
المسلمون مع رسول الله . لأن تعظيم الائمة من تعظيم الله عز وجل :
فهؤلاء الائمة بمثابة رسل من عند الله وينبغى أن يحترم الرسول احترام
من ارسله * فاحترام الرسول وتعظيمه أن هو الا احترام للذات الالهية
وتعظيم لها ولهذا وجب التقرب اليهم والركوع على عتبتهم وسماع
أوامرهم والتواضع لهم * انه ينبغى لنا أن نتقرب منهم ونخشاهم ونخاف
عليهم خشيتنا من ملوكنا ورؤسائنا « فاذا نظر أهل الدنيا الى ملوكهم بعين
تعظيم ما عندهم من حطامها وهيبة مخافتهم من سطوتهم فيها ، فليتنظر
أتباع الائمة وأولياؤهم اليهم بعيون من يرى عظمة الامام منهم ويعرف
سيماء الحكمة في وجوههم وينظر الى هيبة سلطان الدين لديهم ويتزلون
في قلوبهم بمكانهم من الله ويشعروا مخافتهم منه في ترك ما أوجب في
(م ٨ — علم الكلام)

تعظيمهم ويخافوا تضييع ذلك على أنفسهم » (عن د • بدوى ص ٢٩٩) •

وعن خوف المأموم من الامام يقول القاضى النعمان « ينبغى لمن عرف الاثمة ان يخافهم كما يخاف ربه ويتقيهم كما يتقى الله ، اذا كان الله — عز وجل — قد قرن طاعتهم بطاعته » وجعلهم الوسائط فيما بينه وبين خلقه والشهداء على عبادته • فرضاهم موصول برضا الله وسخطهم معقود بسخطه وبهم يثيب وبهم يعاقب • قال جعفر بن محمد « ... بنا يعبد الله وبنا يطاع الله وبنا يعصى الله • من أطاعنا فقد أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله • سبقت طاعتنا عزيمة من الله الى خلقه انه الا يقبل من أحد عملا الا بنا فنحن باب الله وحجته وأمنأؤه على خلقه وحفظة سره ومستودع علمه (ص ٣٠٣ ج ٢) •

ومن علامات احترام المؤمن للمريد وتقديره له وخوفه منه عدم اخفاء شيء مما يجول بخاطر المؤمن أو يحدث له على الامام • فيجب على كل مؤمن أن يبلغ الامام بكل ما يحدث له وبكل ما يسمعه وما يجرى من حوله • فلا ينبغى للمؤمن أن يخفى على الامام اثما ارتكبه أو فاحشة قام بها أو أمرا يخص الامام أو الدين الا ووجب عليه تبليغه له • ان على المؤمن أن يخبر الامام بكل ذلك مبديا له الندم والتوبة على ما فعل طالبا منه أن يسأل الله له الرحمة والمغفرة وأن يشفع له عنده سبحانه • ويروى في هذا الصدد أن الامام جعفر بن محمد الصادق قال « نحن ابواب الله لعباده ومن يقترب منا قرب ومن استشفع بنا شفع ومن استرحم بنا يرحم ومن أعرض عنا ضل » (ص ٣٠٠) •

وبالاضافة الى ما سبق ينبغى على المؤمن أن يصبر على كل ما يكلفه به الامام فلا يغضب ولا يثور ولا يتألم • بل يتقبل أوامر الامام بنفس راضية مرضية لان فيما يكلفه الامام به نفعا له ولاهل بيته • فالامام أعلم بمصلحته من نفسه • ليس هذا فحسب بل ينبغى أن يشكر المؤمن دائما امامه • يشكره لأنه أخرجته من الظلام الى النور ومن الجهل الى العلم

أخرجه من الشرك الى الايمان •• انه ينبغي أن يشكر الامام وطاعته
أمر واجب وفرض ينبغي القيام به دائما •

كذلك ينبغي على التابع المؤمن أن يجاهد مع الائمة • فالجهاد
من علامات الدين لأنه بجهاده مع الامام انما يجاهد من أجل الله ورسوله
ومن أجل دينه • وينبغي عليه أن لا يدخر شيئاً في سبيل نصره هذا الدين •
فاذا امتحنه الله بفقد عزيز أو مال وما شاكل ذلك ، فعليه أن يصبر
وان يواجه مصائب الدهر بثقة المؤمن الواثق من رحمة الله وعدله عليه أن
يدرك أن هذه الحوادث ان هي الا امتحان واختبار له من جهة الله •
معنى هذا أن على المؤمن أن يناصر من ينصره الامام وان يعادى من
يعاديه الامام • ولقد قال الامام جعفر « لا يجتمع حبنا وحب عدونا
في قلب واحد » •

بقى أن نشير الى أمر أخير وهو ما أوجبه الاسماعيلية على
المؤمن من ضرورة دفعه الخمس مما يكسبه لهم ولاهل بيتهم • وهنا
يفسرون الآية الحادية والاربعين من سورة الانفال تأويلاً غريباً • فالآية
تقول « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذو
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » هذه الآية تفسرها الاسماعيلية
على أن المقصود بذى القربى واليتامى والمساكين •• المقصود بهؤلاء أهل
بيت الائمة فقط لا فقراء المسلمين عامة ومساكينهم • وهذا بلا شك تأويل
للنص لا يمكن قبوله • انهم يذهبون الى أن ما كان يدفع لله وللرسول في
حياته ينبغي أن يدفع للائمة ولذويهم من بعدهم • فاذا مات هذا الامام
أو ذاك فان ما يدفع ينبغي أن يظل كذلك لمن يخلفه من الائمة من أهل
بيت رسول الله •

يقول الامام جعفر « أوجب الله تعالى لنا (أى أهل البيت) الخمس
في أموال عباده المؤمنين وجعله لنا حقاً عليهم • فمن منعنا حقنا ونصيبنا في
مال لم يكن له عند الله من حق ولا نصيب » (ص ٣٠٦) •

الفصل الرابع

الفـوارج

الخوارج

تمهيد :

يذهب بعض كبار المستشرقين الى أن الخوارج كانت من أهم الاحزاب السياسية في الاسلام فلقد كان لها دور فعال ونشط على المسرحين السياسى والدينى •• وترجع هذه الاهمية الى أنهم أولا كانوا مرتبطين بالدين ارتباطا شديدا ، ومتعصبين ومتشددين في تنفيذ مبادئه واحكامه اشد ما يكون التعصب •

انهم يمثلون حقا اليسار الدينى المتطرف ، ان جاز استخدام هذا التعبير ولعل تمسكهم بالدين الى هذا الحد وبمبادئه ، هو الذى منعه من تكوين خلية سرية لهم (على الاقل في بداية نشاطهم وظهورهم) ومن ثم لم يضعوا برنامجا خاصا لهم كما فعلت الشيعة وغيرها من مدارس • ان كل ما قام به الخوارج هو أنهم وقفوا امام الجميع ، وتحت راية الاسلام معلنين تمسكهم بالقرآن ومهاجمتهم اكل من يروونه خارجا على الدين الاسلامى كما فهموه •

ولقد كانت الخوارج في البداية ، من شيعة على ومن أنصاره • لكنهم ، بعد أن أدركوا موقف على من قتلة عثمان ، وبعد أن هادن خصومه في معركة صفين ، قاموا ضده وقاوموه مقاومة عنيفة هو ومن تابعه • معنى هذا أن الخوارج ، وان كانت قد خرجت الى الوجود الفعلى كحزب دينى مستقل الا أن هذا الخروج كانت له مقدمات قبل ذلك في عهد عثمان •

معنى هذا أن قضية « التحكيم » لم تكن وحدها السبب الرئيسى في نشأة الخوارج ، وانما هناك جذور تاريخية بدأت تنمو لتكوين هذه الجماعة قبل أن يتولى « على » الحكم • فلقد رأت جماعة الخوارج أن عثمان عليه السلام لم يلتزم بالعهد الذى قطعه على نفسه عند توليه الامامة ويذكرون من أعماله التى لم يوافقوا عليها والتى حاربوه من أجلها أنه قد حمى الحمى ، وآثر القربى ، واستعمل الفتى ورفع الدرة ووضع

السوط ، ومزق الكتاب ، وحقر المسلم ، وضرب منكرى الجور وآوى
طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

على ضوء هذا التشدد في فهم الدين وعدم التهاون في أية صغيرة
يمكن أن يقوم بها البعض ذهب المستشرق « فلهوزن » في كتابه المميز
« الخوارج والشيعة » الى القول بأن المؤسسين الحقيقيين للخوارج
هم جماعة القراء . هذه الجماعة التي تحفظ بقلبها قبل لسانها ، القرآن
وتدعيم ذكره . ولهذا يقول « ان الخوارج كانوا حزبا ثوريا صريحا ، كما
يدل على ذلك اسمهم . أجل كانوا حزبا ثوريا يعتصم بالقوى . لم ينشأوا
عن عصبية العروبة ، بل عن الاسلام » (٢) .

١ — معنى كلمة خوارج :

المعنى الرئيسى لكلمة «خارج» هو كل من خرج على ما اتفق عليه:
سواء خرج على أسرته وعلى مجتمعه . وبهذا المعنى يمكن أن تعرف
الخوارج بأنها الفئة التي خرجت على « على بن أبى طالب » . ولهذا فان
كلمة « خوارج » تقابل كلمة « شيعة » . ونحن اذا استخدمنا الآن كلمة
خوارج ، فان الفكر يعود مباشرة الى فجر الاسلام ، حيث وجد الامام
على بن أبى طالب الذى اختلف الناس من حوله بين معارض ومناصر ، بين
شيعى وبين خارج ، بين يمينى وبين يسارى أن جاز استخدام هذا المصطلح
المتداول الآن . على أن الخوارج أنفسهم لا يوافقون على هذا التعليل
السابق لتسميتهم . اذ أنه قد يفهم منه أنه خروج على الدين (لان الامام
يمثل الدين) في الوقت الذى يذهبون فيه الى القول بأنهم خرجوا من
أجل الدين . ففى رأيهم أنهم سموا خوارج لخروجهم ومحاربتهم في
سبيل الله . ويذكرون في هذا الصدد قول الله « ومن يخرج من بيته

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ج ٥ ص ٥٦٥ عن محمد رضا حسن
الدجيلي : فرقة الازارقة ص ٢٠ مطبعة النعمان سنة ١٩٧٤ .

(٢) يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٢٩ ترجمة د . عبد الرحمن
بدوى — النهضة المصرية سنة ١٩٦٨ .

مهاجرا الى الله ورسوله ، ثم يدركه الموت فنقد وقع أجره على الله « (١) » .
 اما من حيث اللغة ، فلا شك انها « اللغة » تجيز هذه التسمية .
 ذكلمة خوارج جمع للكلمة المفردة « خارج » . فيقال فلان خرج . .
 من هنا . أى ترك المنزل أو الاصدقاء القابضين فيه . وبهذا المعنى تكون
 الخوارج هى الفئة التى خرجت من شيعة على وانقلبت عليه . انها
 خارجة على فهمه للدين ، وخارجة على المنهج الذى اختطه لتنفيذ أحكام
 الدين . . . الخ على أنه من الثابت تاريخيا أن الخوارج قد خرجت بالفعل
 « من المدينة الى قرية تسمى « حروراء » (ومن أجل هذا تسمى الحروراءية)
 واجتمعوا فيها لبحث شئونهم . وذلك أثر خطبة قال فيها أحدهم « أما
 بعد : فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن . وينيبون الى حكم القرآن ،
 أن تكون هذه الدنيا . . . أثر عندهم من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 والقول بالحق . . وان من ضرر فانما يمن ويضر فى هذه الدنيا فان ثوابه
 يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود فى جناته . فاخرجوا بنا
 اخواننا من هذه القرية الظالم اهلها الى بعض كور الجبال أو الى بعض
 هذه المدائن منكبين لهذه البدع المضلة » .

واذا أردنا أن نذكر أهم الالقاب التى اطلقت على هذه الجماعة
 وعرفوا بها لقلنا :

١ — ان اشهر لقب لقبوا به هو « الخوارج » لخروجهم على أمير
 المؤمنين على بن أبى طالب .

٢ — اللقب الثانى « الحرورية » . وسموا بذلك لنزولهم ، كما
 أثرنا ، بقرية حروراء .

٣ — ومن اسمائهم أيضا « الشراة » وسموا بذلك لانهم يقولون
 انهم شروا أنفسهم من الله بالجهاد .

٤ — وقد عرفوا أيضاً بـ « المحكمة » لانكارهم التحكيم في « صفين »
وقالوا لا حكم الا لله .

٥ — ومما عرفوا به أيضاً من أسماء لقب « المارقة » مع انهم
يرفضون باصرار هذه التسمية^(١) .

وقد ذكر المؤرخون أن أول حادث « خروج » كان في حرب
« صفين » حيث انشقت فئة على (على بن أبي طالب) بقيادة كل من
« الأشعث بن قيس الكندي » و « مسعر بن فهد التميمي » و
« زيد بن حصين الطائي » حيث قالوا لعلی : « انقوم يدعوننا الى كتاب
الله وأنت تدعوننا الى السيف » . وقد رد عليهم الامام على بقوله
« أنا اعلم بما في كتاب الله . انفروا الى بقية الاحزاب ، انفروا الى من
يقول : كذب الله ورسوله وانتم تقولون صدق الله ورسوله^(٢) » .

وقد ذكر لنا عبد القاهر البغدادی في كتابه « الفرق بين الفرق »
خروج الخوارج اثناء موقعة صفين على الوجه الآتي : قيل انه كان
يوجد رجل من ربيعة من « بني يشكر » كان مع على بصفين . فلما رأى
اتفاق الفريقين على الحكمين استوى على غرسه وحمل على أصحاب
معاوية وقتل منهم رجلاً ، وحمل على أصحاب على وقتل منهم رجلاً . ثم
نادى بأعلى صوته : الا أنى قد خلعت عليا ومعاوية وبرئت من حكمهما . ثم
قاتل أصحاب على ، حتى قتله قوم من همدان^(٣) .

(١) راجع : الحور العين ص ٢٠٠ — ٢٠٣ .

(٢) راجع : الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٥ ، وتاريخ
الخطباء لابن قتيبة ج ١ ص ٧٠ وما بعدها . وراجع كذلك تلبیس ابلیس لابن
الجوزی ص ٨٧ والفرق بين الفرق للبغدادی ص ٧٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٧٥ .

٢ — مبدأ التحكيم :

وتحت الحاح هذه الفئة « فئة الخوارج » ، وحرصا من الامام على ابن ابي طالب على وحدة صف المسلمين ، اضطر أن يبعث الى قائده آنذاك وهو « الاشتر » (١) بالعودة وعدم مجاربة معاوية وأعوانه ، في الوقت الذي كان قائده يدنو فيه من نهاية معركة كان هو المنتصر فيها . فقد طلب الخوارج من الامام على أن يحكم بينه وبين خصومه أحد المسلمين المعروفين بالزهد والتقوى والورع . فاختار في أول الامر : عبد الله بن عباس . غير أن الخوارج سرعان ما اعترضت على اختياره بحجة انه من المقربين الى علي بن ابي طالب . فنزل على رغبتهم وبعث بأبي موسى الأشعري ، بعد أن وافقوا عليه . وبعد أن شب الخلاف من جديد ، حينما نقض خصوم الامام على ما اتفق عليه ، خرجت الخوارج عليه من جديد قائلة : لم حكمت الرجل ، لا حكم الا لله .

لقد كان موقف الامام على حرجا للغاية حينما طلبوا منه أن يقر على نفسه بالخطأ ، بل بالكفر لقبوله التحكيم ، ويرجع عما أبرم مع معاوية من شروط ، فإن فعل عادوا اليه وقاتلوا معه . لكن الامر كان أكبر من هذا : فكيف يرجع عن اتفاق أمضاء والدين يأمر بالوفاء بالعهود ؟ ولو رجع لتفريق عنه أكثر أصحابه . وكيف يقر على نفسه بالكفر ، ولم يشرك بإلله شيئا منذ آمن ؟ !! فضايقوه بالاكثار من قولهم « لا حكم الا لله ، فاذا خطب في المسجد قاطعوه بقولهم « لا حكم الا لله » (٢) .

ولقد أورد سعد بن عبد الله الأشعري القمي في « مقالاته » انشقاق المسلمين في عهد علي على الوجه التالي « ... وفرقة منهم خالفت عليا

(١) يتبغى أن يكون واضحا انه ليس كل من لم يوافق على مبدأ التحكيم قد خرج على الامام على . فهناك نفر غير قليل من شيعته عارض قبول الامام على مبدأ التحكيم ومع هذا لم يخرج عليه ولم يحاربة من هؤلاء الاحنف بن قيس والاشتر النخعي والحسن بن ابي الحسن البصري وغيرهم .

(٢) راجع : أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٥٦ — النهضة المصرية ط ١٠ سنة ١٩٦٥ .

عليه السلام وهم طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وعائشة بنت أبي بكر .
فصاروا الى البصرة ، فغلبوا عليها وقتلوا عمال على عليه السلام ، وأخذوا
المال . فسار اليهم على فقتل طلحة والزبير ، وهؤلاء هم أصحاب « الجمل » .
واتد هرب من أصحاب طلحة والزبير وعائشة قوم توجهوا الى معاوية بن
أبي سفيان ، واتحدوا مع أهل الشام في مخالفة على ومحاربة ، حيث
طالبوا بدم عثمان بن عفان من الامام على . وهؤلاء الذين دعوا الى
امامة معاوية ومحاربة على هم أهل صفين . ويضيف صاحب المقاتلات :
« ثم خرجت فرقة ممن كان مع على عليه السلام ، وخالفته بعد تم تحكيم
الحكمين بينه وبين معاوية وأهل الشام وقالوا : لاحكم الا لله وكفروا
عليه عليه السلام وتبرأوا منه وأمروا عليهم « ذا الندية » . ولقد سموا
جميعا الخوارج ، ومنهم افرقت فرق الخوارج كلها » (١) .

٣ — مذهب الخوارج :

لقد نجح الخوارج في لفت أنظار الناس ، ونجحوا كذلك في تكوين
فرقة تعد ، كما قلنا ، من أهم وأخطر الفرق الاسلامية . وقد تعددت
فرق الخوارج واختلفت فيما بينها على مسائل واتفقوا على أخرى . فمن
الاصول التي اتفقوا جميعا عليها — كما يذكر الشهرستاني — التبرئ
من عثمان وعلى ومن صاحبهم . وفي رأى الخوارج أن هذا التبرئ أول
صفة ينبغى أن يتحلى بها المسلم . ومن لم يتبرأ منهما ، لا يجب عليه
الزجاج من المسلمين (الخوارج) . ومن عقيدتهم كذلك (كما سنرى)
تكفير صاحب الكبيرة . فليس هو فاسق أو في منزلة بين المنزلتين ، كما
ستذهب المعتزلة ، وليس هو من يعلم الله وحده ما سيصير اليه حانه ،
كما ستقول الاشاعرة ، لان صاحب الكبيرة كافر وجبت عليه اللعنة .
كذلك يجمعهم القول : ليس شرطا أن يكون الامام من أهل بيت رسول
الله ، لان الامامة ليست الا مجموعة صفات أو خصال ينبغى أن تتوافر في

(١) المقاتلات والفرق ص ٥ وراجع : الحور العين لابی سعيد نثوان
الحميري ص ١٧٠ .

شخص ما ، أى شخص ، لكى يصبح اماما • فلا فرق بين عربى أو أعجمى
الا بالتقوى •

لقد كان الخوارج بالمرصاد ، لكل حكومة رسمية ، فى كل زمان
ومكان وجد تفهيه • لأنها ترى أن « الامة الحقيقية هى تلك التى لا ينتسب
اليها الا المسلمون الصالحون ، سواء كانوا من العلية أو الطبقة الدنيا ،
عربا أو موالى ، والمكانة العليا هى للاتقى • وهم لا يحسبون انهم بهذا
يمزقون شمل الجماعة ويفخرون بقتل عثمان ويرون أن الاقرار بهذا
اعمل ، الذى كان حجر الزاوية فى الثورة ، هو بمثابة الشهادة • ويمتحنون
كل من يشكون فيه من أنصارهم فى هذه المسألة امتحانا عسيرا •
ويستحلون دماء خصومهم المسلمين ولم يعد جهادهم ضد الكفار (فحسب) ،
بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين • اذ كانوا يرون فى هؤلاء
كفاراً (مرتدين) » (١) •

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الخوارج كانت تدعو الى
عدم قيام « حكومة » أو سلطة تحكم المجتمع الاسلامى • ان الخوارج لم
تقصد هذا ولم تسع اليه بالمرّة • بل كان رأيها فى هذا هو أن الامامة
(السلطة الشرعية) امر ضرورى ، لكن من الضرورى بمكان أيضا أن يكون
الامام ورعا تقيا ، زاهدا ، لا يخطئ • فاذا لم تتوفر هذه الشروط فى
شخص فلا ينبغي أن يعين أو يشغل أى فرد هذا المركز الهام •

ان فكرة الامامة لا تقل فى أهميتها عند الخوارج عنها عند الشيعة
فالخوارج يذهبون الى أنه اذا صلح الامام ، صلحت الامة • واذا فسد
الامام ، فسدت الامة • ليس هذا فحسب ، بل ان الدار الآخرة ، وما بها
من نعيم أو جحيم ، مرتبطة بهذه الحياة الدنيا « اذ الاتجاه السياسى
على الارض يقرر المصير فى السماء : الى النعيم أو الى الجحيم • وتحت
اللواء الذى يحارب المرء باسمه يمثل أيضا امام الله • فالامام امام فى الدنيا

(١) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٢ •

والآخرة ، في الحياة وبعد الموت • وبقدر مافى مركز الامام من خطورة تكون الصعوبة في اختيار من يصلح له في نظر الخوارج • فكونه اصلح الناس للامامة ، هذا أمر لا يثبت الا بالاعمال • فان أذنب ذنبا صريحا - مهما يكن من ضالة هذا الذنب فهو « كافر » (١) •

والخوارج - بموقفها السابق من الامامة ، انما تختلف عن الشيعة: الذين ذهبوا الى القول بأن الامامة لا تخرج عن أهل بيت رسول الله وانما بالوراثة • فيجب أن يتوارثها على عن رسول الله ، ويجب أن يتوارثها من بعد على أبنائه وأبناء ابنائهم وهكذا • أيضا تخالف الخوارج هنا أهل السنة الذين ، وان لم يكن قد اشترطوا أن تكون الامامة بالنص أو أن تكون منحصرة في أهل بيت رسول الله ، الا انهم (أهل السنة) اعتقدوا ونادوا بأن الامامة لا يجب أن تخرج من قريش ولا يجوز تغيير القرشي أن يكون اماما للمسلمين •

أما عن موقف الخوارج من « الدنيا » ، فانه يقترب الى حد كبير من نظرة « الصوفية » مع فارق هام هو أن الصوفى كان ينطوى على نفسه أن صح التعبير مفضلا العزلة وعدم الافصاح عن ما بداخله • أما الخارجى فكان دوره في هذا الصدد ايجابيا نشطا ، حيث سعى الى التعبير عن رأيه من خلال « المواقف » الفعلية بالسيف حين وبالعدل أحيانا • لانه اعتقد أن دخول الجنة أمر مرتبط بالفعل في الدنيا • ولهذا ينبغي بذل أقصى جهد من أجل هذا الهدف • ولعل هذا ما يفسر لنا كيف ان الخوارج كانت من أعظم الجماعات العسكرية التي عرفها المجتمع الاسلامى • ويكفى هنا أن تشير الى تلك القصيدة الرائعة لقطرى بن فجاعة ، الشاعر الخارجى الكبير • حيث أخذ هذا الشاعر يخاطب نفسه مبينا لها أن لكل أجل كتابا وان الموت غاية كل حى • ولهذا ينبغي أن تكون الشجاعة والمحاربة الميدانية أمرا أساسيا ينبغي أن ينحلى به كل طالب واستاذ في مدرسة الخوارج • انه لا ينبغي التهاون في أى حق من حقوق الله •

(١) الخوارج والشيعة ص ٣٣ - ٣٤ •

ولهذا نجد الخوارج تقرر أنه « من زل زلة فقد مرق عن الاسلام ، ولا يجدد
ايمانه الا بتوبة علنية وردة قوية الى الاسلام . وامتحان الايمان أمر مقرر ،
لا يقتصر على امتحان المرء ايمان نفسه ، بل يتجه خصوصا الى امتحان
ايمان الآخرين . والامور كلها حلال أو حرام وليس ثمة أمور لا هسى
حلال ولا هسى جرام (على عكس ما يقول به « المسلمون »)^(١) .

واذا كان لنا أن نلخص أهم السمات العامة التي تميزت بها الخوارج
فلنأخذ :

١ — ان أول ما يميز الخوارج هو الايمان العميق بالدين الاسلامي .
وقد انعكس هذا الايمان على سلوك الخوارج ، وحدد علاقتهم بالمحيطين
بهم . حيث سعوا الى تطبيق فكرة العدالة مهما كان الثمن . فلا تهاون في
حق من حقوق الدين .

٢ — وترتب على فكرة العدالة هذه ، ان آمن الخوارج (في بداية
شأتهم على الاقل) بفكرة « التقية » وانها لا تصح ولا تجوز من
المؤمنين . هذه الفكرة مؤداها انه لا ينبغي للمؤمن أن يفصل بين علمه
وعمله ، بين ما يؤمن به وما يسلكه . فلا عمل عنده بلا ايمان ، ولا يصح
الايمان بدون عمل . ولهذا ينبغي للمؤمن أن يفسح — دائما — عن
ما يؤمن به دون خوف أو رهبة . ولم الخوف والرهبة والدين ينص على
أن لكل أجل كتابا ، ومن الاشراف للمرء أن يموت في ميدان القتال دفاعا
عن مبادئه واعلانا لها ، بدلا من أن يموت في عقر داره موتة رجل جبان
حريص على حياته بثمن بخس .

٣ — وعلى هذا . وانطلاقا من هذه الثورة الريحية الاصلية الجارفة ،
وايماننا من الخارجى بضرورة قيام المجتمع الاسلامى على أسس دينية ،
حاربت الخوارج كل من خالف رأيها . لانها اعتقدت أن المجتمع كله

(١) الشيعة والخوارج ص ٣٧ — ٣٨ .

خارج على الدين • ولهذا ينبغي محاربة هؤلاء المارقين • ومن هنا
 مسح قولنا السابق أن الخوارج لم تنشأ بسبب موقف على من التحكيم
 فحسب بل كانت موجودة قبل على وسلفه عثمان • فقد ذهب البعض الى
 القول بوجود بعض الخوارج في عهد الرسول مثل « ذو الخويصرة »
 ففكرة التحكيم كانت بمثابة الشرارة التي فجرت هذه النفوس الشابة
 المورعة النقية فهبت لكي تقيم العدل الالهي ، ذلك العدل الذي انهار —
 في رأيها — في عهد عثمان وعلى •

٤ — ان الخوارج يؤمنون ايماننا راسخا بفكرة الامامة ويدركون
 أهميتها الكبيرة • ولهذا فقد قاموا بوضع شروط قاسية وصعبة (شروط
 مثالية !!) يصعب أن تجتمع في انسان • فلقد طالبت الامام أن يميّز
 عاطفته ، وان يعتمد كلية على عقله ، وان يكون له كعب عال في علوم
 الدين كالفقه والحديث وغيرها • • • وهو الى جانب ذلك ينبغي أن يكون
 محارباً صلباً •

٥ — ثم أن ما يميز الخوارج هو أنهم انتهوا الى أن البُغْضِيَّة ليست
 وسطاً بين طرفين فالفعل أما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل • فهناك
 خطأ وصواب فحسب • هناك مؤمن وكافر ، هناك حلال وحرام ، أما غير
 ذلك فلا • وعلى ذلك فان الخطأ خطأ فحسب • فليس ثمة خطأ صغير •
 ولهذا فان الخوارج قد كفرت مرتكب الاثم أيا كان هذا الاثم وايا كان
 من ارتكبه • فلا تهاون في حق من حقوق الله • ذلك أن معظم النار كانت
 من صغار الشرر • وكل حسنة تأكلها وتمحوها سيئة • ان التهاون في أي
 حق من حقوق الله من شأنه أن يؤدي الى الاطاحة بالدين كله في نهاية
 الأمر •

هذه هي أهم السمات التي اتسم بها الخوارج في بداية نشأتهم والتي
 لازمتهم الى حد كبير فيما بعد • وذلك أن التطور وتغير الظروف من شأنه
 أن يؤثر على فهم هذه المبادئ والتعبير عنها • ومن هنا وجدنا تعدد فرق
 الخوارج وانقسامها •

٤ - فرق الخوارج :

إذا كانت الظروف الدينية والعسكرية قد جمعت الخوارج ووحدتهم في بداية الامر الا أن مجرى الاحداث أدى الى تعدد فرق الخوارج ، وهم في هذا كغيرهم من أحزاب دينية وسياسية . والخوارج هنا : شأنهم شأن الشيعة ، منقسمين فيما بينهم بحيث يصعب علينا حصرهم والحديث عنهم جميعا . فهناك المحكمة الاولى والازارقة والنجيدات المعاذرية ، والبيهسية ، والمجاردة ، والثعلبية والاباضية والصفرية الزيدانية وغيرها . وكل فرقة من هذه الفرق لها فروعها الخاصة بها ، بحيث يمكن أن تضم الفرقة الواحدة أكثر من خمس فرق لكل منها ملامحها الخاصة (كما هو الحال مثلا فيما يتعلق بالمجاردة والثعلبية) ولهذا سوف نكتفى هنا بالإشارة الى أهم هذه الفرق (١) .

١ - المحكمة

سميت بهذا الاسم لقولها أن عليا ترك حكم الله وحكم الرجال . فقد ذكر المؤرخون أنه بعد أن اتفق على بن أبى طالب على أن يحكم بينه وبين خصومة بعض الناس المشهود لهم بالتقوى والورع مثل عبد الله بن عباس وأبو موسى الاشعري ، ذهب رجل يقال له الحجاج بن عبد الله الملقب بـ « البرك » الى معاوية وقال له : أتتحكم في دين الله ؟ لا حكم الا لله ، فلتحكم بما حكم الله في القرآن به فسمعها رجل فقال : طعن والله فانفذ . فسموا محكمة بناء على ذلك . وقد اثرتنا اني أنهم كانوا يواجهون عليا اينما توجه بالقول : لا حكم الا لله .

(١) يذكر البغدادي في هذا الصدد أن الخوارج عشرون فرقة هي : المحكمة الاولى ، والازارقة ، والنجيدات والصفرية ، ثم المجاردة المفرقة فرقا منها الخازمية والشعبية والمعلوية والمجهولية وأصحاب طاعة لا يراد الله تعالى بها ، والصلتية والخنسية والشيبية والشيانية ، والمعبدية والرشيديّة والمكرمية والهبزية والشمراخية والابراهيمية والواقفة والاباضية . والاباضية منهم افترقت فرقا معظمها فريقتان : حفصية وحارثية . وأما الزيدية من الاباضية والميمنية من المجاردة فانهما فرقتان من غلاة الكفرة الخارجيين عن مشرق الامة « الفرق بين الفرق » ص ٧٢ — ٧٣ .

(م ٩ — علم الكلام)

والمحكمة تعد ، كما هو واضح ، أول فرق الخوارج وأهمها • ولقد كان عددهم يربو على اثنتي عشرة ألف رجل وكان يتزعمهم عبد الله ابن الكواء ، وعتاب بن الاعور ، وعبد الله بن وهب الراسبي ، وعروة ابن جرير ، ويزيد بن عاصم المحاربي ، وخرقوس بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية • ولقد كانوا جماعة من أظهر المسلمين وانقاذهم وخلصهم في الأيمان • ولقد ورد أن الرسول عليه السلام قال عن عبادتهم وزهدهم واخلاتهم أنهم قوم « تحقر صلاة احدكم في جنب صلاتهم وصوم احدكم في جنب صيامهم ، ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم » • وكان طبيعيا أن يكون للمحكمة آراء تتفرد بها عن غيرها من الفرق •

ففيما يتعلق بالامامة نجد أنهم يذهبون الى أن الامام لا يجب ولا يصح أن يكون بالنص • كما انه لا ينبغي أن يكون بناء على أنه من هذه القبيلة أو تلك التي لها شأنها • كذلك لا ينبغي أن يشترط في هذا الامام أن يكون من قريش كما يذهب كثير من الناس — بل انه ينبغي — وهذا هو المهم — أن يكون عارفا بالله حق معرفته ، عاملا بدينه • يجب أن يكون الامام شخصا مشهودا له بالورع والتقوى والزهد والمحبة للاسلام • فمن توافرت فيه هذه الصفات وجب نصبه اماما • وهذا الامام « المنصوب » لا ينبغي لاحد أن يخالفه أو يخرج عليه ، بل أن على المسلمين أن يقتلوا كل من يخرج على الامام • وتري المحكمة أن الامام اذا تباعد عن الدين أو تراجع عن الحق وجب عزله ولا مانع من قتله اذا اقتضى الامر ذلك • وجوزت المحكمة أن يخلو عصر من الامام ذلك انه ليس شرطا رئيسيا في قيام الدين واقامة شعائره • فاذا خلا عصر من رجل كفاء يصلح للامامة فلا يجب أن يجازف المسلمون بتنصيب أي فرد أيا كان اذ سيكون ضرره على الدين ومن ثم على المسلمين أكثر من نفعه •

أما فيما يتعلق بتكفيرهم على بن أبي طالب لقبوله التحكيم بينه وبين معاوية ، فان موقفهم في الحقيقة (من قضية التحكيم) موقف محيد •

صحيح ان رأيهم الاخير كان قولهم « لا حكم الا لله » ، الا أن المتتبع لسيرتهم يرى أنهم متناقضون في هذا الصدد • ففي أول الامر سعى على بن أبى طالب الى محاربة خصومه ، فخرجوا عليه بحجة أنه يدعو الى السيف بينما اعداؤه يدعون الى كتاب الله • فتراجع على عن محاربتهم بعد هذا وتوجه ، بعد مناقشات واتصالات بينه وبين خصومه الى « التحكيم » ، لكن الخوارج (المحكمة) سرعان ما أنقلبوا عليه اقبلوه « حكما » بينه وبين خصومه ويقول الشهرستاني في هذا ناقدا الخوارج لقد كذبوا على على من وجهين :

أحدهما : في التحكيم انه حكم الرجال • وليس ذلك صادقا لانهم هم الذين حملوه على التحكيم •

والثاني : ان تحكيم الرجال جائز ، فان القوم هم الحاكمون في هذه المسألة وهم رجال •

ولهذا قال رحمه الله • كلمة حق أريد بها باطل ، مشيرا بذلك الى كلمتهم الشهيرة : « لا حكم الا لله » (١) •

يريد الشهرستاني أن يقول ان عليا لم يكن ليقبل التحكيم بينه وبين خصومه لولا أن دفعه الخوارج الى ذلك حينما قالوا له : ان القوم يدعوننا الى كتاب الله • فلما امتثل على لطابهم هاجموه وحاربوه • ومع انهم وضعوا مبدءا هاما وخطيرا هو انه « لا حكم الا لله » فانهم ناقضوا هذا المبدء بأقوالهم وسلوكهم حينما حكموا هم على الامام على بالكفر وناهوا بالخروج عليه •

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٠٧ •

٢ - الازارقة^(١)

اطلق عليهم هذا اللقب نسبة الى زعيمهم « أبى راشد نافع بن الازرق + ٦٥ هـ » ونقد كان لهذه الجماعة شأن كبير لا يستهان به ، حيث بلغ عددهم ما يقرب من ثلاثين الفرجل ، وكلهم كانوا مزودين بالعتاد الكثير . ومن أهم زعماء الازارقة الشاعر الكبير « قطري بن الفجاءة المازني » و « عطية بن الاسود الحنفي » وعبد الله بن ماخويه وأخويسه عثمان والزميز ، وعمر بن العنبري وغيرهم .
ومما ذهب اليه الازارقة انها كفرت كل من لا يؤمن بما تنادي به . ولهذا فانها قررت أن ما يعادياها انما يعادى في الحقيقة الله ، ويكون حكمه حكم عدو الله . وهم بهذا انما يسوون - شاءوا أم أبوا - بسين المسلمين وبين غيرهم من الكفار . فقد أحلوا دم كل مسلم ليس على عقيدتهم .

وترتب على ذلك أن سعى الازارقة الى التصفية البدنية لكل مخالف لهم وهو ما يعرف عندهم بمبدأ « الاستعراض » . هذا المبدأ الذي يبيع للازارقة قتل الرجال والنساء وحتى الاطفال : أطفال المسلمين . ويفكر في هذا الصدد أن نفرًا من رجال الازارقة كان - اذا جن عليه الليل - يسار في الظلام - يقتل كل من يقابل دون تفرقة بين مسلم وغير مسلم ، ودون تفرقة بين صبي وطفل وشيخ وامرأة^(٢) .

ولما كانت دعوة الازارقة تقوم على السيف أولا وقبل كل شيء ، فانها حرصا منها على نشر دعوتها ، سعت الى تكوين رجال أقوياء أشداء ، غلاظ القلوب لا يخشون في سبيل ايمانهم خاش ، ولا يخافون لومة لائم . فقد ذكر صاحب « الفرق بين الفرق » في هذا انصد أن الخوارج كانوا

(١) راجع فيما يتعلق بالازارقة محمد رضا حسن الدجيلي في كتابه « فرقة الازارقة » والكتاب كان رسالة للماجستير حصل عليها الطالب من جامعة الكويت تحت اشراف استاذنا الدكتور أبو ريذة وطبع الكتاب عام ١٩٧٤ بمطبعة النعمان - بغداد . وراجع أيضا الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) راجع تفسير الازارقة لبعض الآيات القرآنية بما يتفق وعقيدتهم . كتاب « الازارقة » للاستاذ محمود رضا حسن الدجيلي ص ٨٦ .

بختبرون من يسعى الى الانضمام اليهم عن طريق السماح له بقتل أحد الاسرى لديهم • فان استجاب الى طلبهم عرفوا حسن نيته وخالص استجابته وايمانه بدعوتهم فيقبلونه ويضمونه اليهم (١) •

وترتب على ذلك أن أعلنت الازارقة أن « القعود عن القتال كفر » فمن يبقى في منزله بعيدا عن خوض معركتهم رجل كافر يستحق القتل • لان من يبقى في منزله أما أنه ضدهم وهم لهذا ينبغي أن يقتل • وأما أنه معهم وأنه خائف على حياته • وهذا أمر يوجب قتله أيضا لان « التقية » لا تحل عند الازارقة • لان على المرء ، عند نافع ، أن يظهر للناس ايمانه من خلال الفعل ، من خلال الموقف ، من خلال حمل السيف ومحاربة الاعداء • واذا كان لنا أن نستخدم بعض العبارات الحديثة لقلنا : ان الازارقة تمثل اليسار المتطرف لجماعة الخوارج • ذلك أنها لم تكف بتكفير من قعد عن القتال فقط ، ولم تكف بتكفير مرتكب الكبيرة ، بل انها أيضا قد سوت بين « الصغيرة » وبين « الكبيرة » • فليس عندها خطأ كبير وآخر صغير • ان الخطأ خطأ وحسب وينبغي أن يقتل صاحبه • فالصغائر عندها — شأنها شأن الكبائر — ينبغي أن يعاقب من يرتكبها أشد ما يكون العقاب •

ولقد ذهب الشهرستاني الى القول : ان الازارقة قد اخطأت في عدة مسائل :

١ — فقد أخطأوا في البداية حينما كفروا على بن أبي طالب • فتد ذهبوا الى القول بكفره زاعمين أنه هو المقصود بقوله سبحانه « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام » (٢) بل ذهبوا الى أكثر من هذا فقالوا : ان ابن ملجم كان على حق في قتله على بن أبي طالب • وفسروا على ضوء ذلك قول الله « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله » (٣) •

(١) الفرق بين الفرق ص ٨٣ •

(٢) سورة البقرة ٢٠٤ •

(٣) سورة البقرة ٢٠٧ •

ولم يكف الأزارقة بتكفير على فحسب ، بل كفروا أيضا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين الذين قال عنهم الخوارج : انهم خالدون في النار •

٢ — أن الأزارقة قد أخطأت أيضا في تكفيرها كل من خالفها للرأي من المسلمين • بل انها كفرت كل من «قعد» عن القتال معهم ضد خصومهم ، وكفرت أيضا كل من لا يقول بأمامة ابن الأزرقي • وفي هذا الصدد أباحوا قتل أطفال المخالفين لهم وقتل نساءهم^(٣) •

٣ — كذلك فلن الأزارقة قد أخطأت خطأ كبيرا حينما ذهبت إلى أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم ، من حيث أنهم سيخلدون في النار •

٤ — ثم أن الأزارقة قد أخطأت أيضا في قولها : من الجائز أن يبعث الله تعالى رسولا يعلم أنه سوف يكفر بعد ذلك • فنحن نعلم أن الانبياء — معصومون من الخطأ خاصة في أصول الدين • ليس هذا فقط بل أن الأزارقة جوزوا أن يرسل الله نبيا كان كافرا قبل بعثته •

٥ — ومما ذهبت إليه الأزارقة كذلك أن مرتكب الكبيرة كافر ، وأن حكمه أن يخلد في النار ، لأنه انسان خارج على الاسلام • ويستشهدون على رأيهم هذا بأن ابليس لم يرتكب الا كبيرة واحدة وهي عدم امتثاله لأمر الله حينما أمره بالسجود لآدم فعصى ، مع أن ابليس مقر بوحدانية الله وقداسته •

— وعندنا أن الأزارقة قد أخطأت في مبدئها القائل « التقية لا تحل » وخطورة هذه الفكرة تكمن في أنها أرادت تنفيذ هذا المبدأ حتى وان

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ط ص ١٠٩ — ١١٠ وراجع الناشئ الأكبر ص ٦٩ والفرق بين الفرق ص ٨٢ — ٨٣ •

أدى الى هلاك صاحبه دون جدوى • فنحن نعلم أن ثمة ظروفًا صعبة تحول بين المرء وبين الافصاح عن عقيدته • ونعلم أيضا أن كشف المرء عن « عقيدته » في مثل تلك الظروف يعد نوعا من الانتحار لا معنى له • ان الصدق أمر مطلوب دائما ، لكن أن يكون المرء صادقا مع أعداء وطنه فأمر يعد خيانة كبرى • ان الشجاعة أمر مطلوب ، لكن الفرار أمام العدو أمر جائز اذا اقتضت خطط الحرب ذلك •

٧ — ومما يؤخذ على الازارقة أيضا أنها قد خالفت النص الديني حينما أنكرت « الرجم » وأباحت لنفسها عدم أداء الامانة الى أهلها من مخالفيهم • وكان منطقهم العجيب في هذا هو أن من يخالفهم مشرك ، ولهذا لا ينبغي للمؤمن (الخارجى) أن يوفى بدين أو وعد للمشرك • ويضيف البغدادي في هذا الصدد أن الازارقة لم تقم الحد على قاذف الرجل المحصن وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، وقطعوا يد السارق في القليل والكثير ولم يعتبروا في السرقة نصابا (١) •

٣ — النجدة العائرية •

تنسب هذه الفرقة الى « نجدة بن عامر الحنفى » • وقد روى أن نجدة بن عامر ونافع بن الازرق قد اجتمعا بمكة مع الخوارج على « ابن الزبير » • ثم تفرقا عنه • واختلف نافع ونجدة : حيث توجه نافع الى البصرة ونجدة الى اليمامة • ولقد كان سبب اختلافهما قول نافع : كما ذكرنا ، « التقية لا تحل ، والقعود عن القتال كفر » • واحتج بقول الله تعالى « فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشبة الله (٢) » • وكذلك ذكر قوله سبحانه « يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم (٣) » •

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٨٤

(٢) سورة النساء ٧٧ •

(٣) سورة المائدة ٥٤ •

ولقد خالفه نجدة في هذا حيث جوز « التقية » ، محتجا على رأيه بقوله سبحانه « الا أن تتقوا منهم تقاة^(٣) » وقوله سبحانه « وقال رجل من آل فرعون يكتمن ايمانه^(٤) » . ولهذا أباح « نجدة » وأحل أن يقعد المؤمن عن القتال اذا لم يستطع أو تمكنه الظروف من ذلك - لكنه أرفق قائلًا : ان من الافضل الجهاد ما استطاع المرء الى ذلك سبيلا . فلقد ورد قول الله في هذا « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما^(٥) » .

ولقد سميت النجدات بـ « العاذرية » لأنهم « عذروا » أولئك الذين يجهلون الفروع دون أن يقولوا بتكفيرهم . وقد حدث ذلك بعد أن بعث « نجدة » ابنه مع مجموعة من شيعته الى أهل « القطيف » حيث قتلوا رجالها ، وسبوا نساءها وقوموهن على أنفسهم . فلما رجعوا الى نجدة وأخبروه بذلك ، قال : لم يسعكم ما فعلتم ؟ قالوا : لم نعلم أن ذلك لم يسعنا . فعذرهم بجهالتهم .

وقد أورد البغدادى هذه القصة على الوجه التالى : بعث نافع بن الارزق ابنه المخرج مع جند من عسكره الى « القطيف » ، فأغاروا عليها ، وسبوا منها النساء والذرية ، وقوموا النساء على أنفسهم ، ونكحوهن قبل اخراج الخمس من الغنيمة ، وقالوا : ان دخلت النساء في قسمنا فهو مرادنا ، وان زادت قيمهن على نصيبنا من الغنيمة ، غرمتنا الزيادة من أموالنا . فلما رجعوا الى نجدة سألوهم عما فعلوا من وطء النساء ومن أكل طعام الغنيمة قبل اخراج الخمس منها وقبل قسمة أربعة أخماسها بين الغانمين . فقال لهم : لم يكن ذلك . فقالوا : لم نعلم أن ذلك لا يحل لنا . فعذرهم بالجهالة . ثم قال : ان الدين امران : احدهما معرفة الله

(٣) سورة آل عمران ٢٨ .

(٤) سورة غافر ٢٨ .

(٥) المال والنحل ج ١ ص ١١٢ وراجع الناشئ الأكبر ص ١٧٠ والفرق بين الفرق ص ٨٧ وما بعدها .

تعالى ومعرفة رسله ، وتحريم دماء المسلمين ، وتحريم غصب أموال المسلمين ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة . فهذا واجب معرفته على كل مكلف . وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليه الحجة في الحلال والحرام . فمن استحل باجتهاده شيئاً محرماً ، فهو معذور ، ومن خاف العذاب على المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر « (١) » .

واضح اذن من هذا النص السابق أن النجذات تقول بأن الدين أمران :

الامر الاول : معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسله ، ومعرفة أن دماء المسلمين (والمقصود التابعين لهم وحدهم) محرمة . وبالجملة الاقرار بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله على وجه الاجمال . هذا الامر الاول لا يجب أن يغفر لمن يخطئ فيه أو يجهله .

فاذا ما تركنا الامر الاول ، وانتقلنا الى القضايا الاخرى ، لوجدنا أن النجذات يذهبون الى أنه لا يجب أن نكفر المخطئ فيها ، بل يجب أن نعذره أن أخطأ . وعندهم أنه طالما لم تقم على الناس حجة في الحلال والحرام على هذه المسائل فلا جناح عليهم ان اخطأوا . وكان تولهم في هذا « أن من نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك . ومن زنى وشرب وسرق غير مصر عليه فهو غير مشرك » (٢) .

خاتمة :

أما بعد : فليست هذه فقط هي كل فرق الخوارج . قد أشرنا الى أنها تبلغ سبع فرق رئيسية ، وكل فرقة من هذه الفرق الرئيسية نشأت

(١) الفرق بين الفرق ص ٨٩ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١١١ ، ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ١٩٠ .

والفرق بين الفرق ص ٨٩ .

عنها ، أو أن شئت انشقت عنها ، فرق أخرى يصعب علينا حصرها في دراسة كهذه (المقصود منها عرض علم الكلام وأهم مدارس وحسينا أنا أشرنا الى أهمها) •

ان هناك ، من جملة فرق الخوارج ، فرقا أخرى لا تقل في أهميتها عن تلك التي ذكرناها • فهناك « البيهسية » أصحاب « أبى بيهس الهيصم ابن جابر » • ومما ذهبت اليه هذه الفرقة أن الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول • ومن وقع فيما لا يعرف : أحلال أو أم حرام ، فهو كافر لوجوب فحصه وتقصيه حتى يعلم الحق • وقالوا اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا • ومن أقوالهم أيضا : ان الاطفال كآبائهم ايماننا وكفرا •

وهناك أيضا فرقة « الاصفرية » أصحاب زياد بن الاصفر الذين خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين • كما أنهم خالفوا الازارقة في شأن أطفال الكفار اذا ماتوا صغارا أو لم يكفروا بعد ذلك ، حيث لم تقل « الاصفرية » بتخليد هم في النار • كذلك ذهبت هذه الجماعة الى أن العاصي لا يسمى الا بحساب معصيته ، بحيث يقال : سارق أو زان أو قاذف • ولا ينبغي أن يقال : كافر •

وهناك أيضا جماعة « الاباضية »^(١) التي انقسمت بدورها فيما بعد الى أربع فرق ، وتنتمي هذه الفرقة الى « عبد الله بن اباض » • ومن أقوالهم : ان مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، من حيث أن الاعمال داخلة في الايمان ، والاستطاعة قبل الفعل • وذهبوا الى أن فعل العبد مخلوق لله تعالى • وأن العالم كله سوف يفنى بفناء أصل التكليف • ولقد توقفت الاباضية في تكفير أولاد الكفار وتعميدهم ، وتوقفوا في

(١) راجع عضد الدين الايجي : المواقف ص ٤٨٨ — ٤٩ ج ٢ مع شرح حاشية بشرح السيالكوتى وحسن جلبى — دار الطباعة العامرة طبع حجر استانبول سنة ١٢٩٢ هـ •

« النفاق »، وهل هو شرك أم لا ؟ وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة ، وتكليف اتباعه بما يوحى اليه .. الخ .

وأخيرا فان هناك العجاردة أصحاب « عبد الرحمن بن عجرد » الذين تابعوا الى حد كبير النجدات ، لكنهم تميزوا عنهم بقولهم بوجوب التبرى من الطفل الذى ينبغى أن يدعى الى الاسلام . فان استجاب اعترف الأب به ، وان لم يستجب ظل متبرئا منه . وكان طبيعيا بناء على ذلك أن يقول : ان أطفال المشركين فى النار .

الفصل الخامس المرجئة

المرجئة

سبب تسميتهم « المرجئة »

يبدو أن هذه المدرسة سميت بهذه التسمية لأن المؤسسين لها يرجئون أى يؤخرون العمل على النية فى الرتبة والاعتقاد .
فالارجاء هو التأجيل والتأخير .

وقد تكون هذه التسمية راجعة لأنهم يعتقدون أنه لا تنصر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وقالوا : ان الله قد أرجأ تعذيبهم عن المعاصى أى أخره عنهم . كذلك يذكرون أن الايمان قول بلا عمل ، لأنهم يقدمون القول ويؤخرون العمل .

وقد أطلق على المجبرة مرجئة وعدت جناحا من أجنحتها ، لأن الجبريين يؤخرون (يرجئون) أمر الله ، ويرتكبون الكبائر ، مرجئين الحكم فيها الى يوم القيامة . وفى حديث شيعى أنه سميت العامة مرجئة لأنهم زعموا أن الله قد أخر نصب الامام ليكون نصبه باختيار الأمة بعد النبى (راجع : مجمع البحرين ، مادة : رجا . عن جواد مشكور) .

وقد علل « أبو سعيد نشوان الحميرى » فى كتابه « الحور العين » هذه التسمية فقال : وسميت المرجئة : مرجئة لأنهم يرجون أمر أهل الكبائر ، من أهل محمد (ص) الى الله تعالى ، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم . ويحتجون بقوله تعالى « وآخرون مرجون لأمر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم » (١) ويقولون : اخلاف الوعد (وعد الله المؤمنين بدخولهم الجنة) كذب ، واخلاف الوعيد (المقصود توعد الله للمعاصين بدخولهم جهنم وبئس المصير) عفو وتفضل وكرم . ولو تهدد رجل عبدا من عبيده قد أساء الله ، وعصى ، وخالف أمره ،

(١) سورة التوبة ١٠ .

وتوعده بالجلد أو القتل أو الصلب ، أو غير ذلك من العذاب ، ثم عفا عنه وأخلف وعيده ، ما كان يسمى كاذبا • ولهذا فان المرجئة تجوز (ولا تقطع برأى في هذا) ان يخلف الله وعيده في القرآن ، ولا يعذب أحدا من أهل الكبائر من المسلمين • ويجوز أن يعذبهم بقدر ذنوبهم • وأرجوا الأمر في ذلك الى الله تعالى ، يقال : أرجوا أو أرجأوا ، بالهمزة والتخفيف ، فسموا : المرجئة (١)

وعلى ضوء ذلك ، فان هذه التسمية ترد ، من ثم ، الى أمر ديني خالص ، يتعلق بالثواب والعقاب ، بالجنة والنار •

لكن هناك تعليلا آخر لنشأة هذه الجماعة ولسبب تسميتها بهذا اللقب فقد ذكر لنا « النوبختي » في كتابه « فرق الشيعة » نشأة المرجئة على الوجه التالي : لما قتل « علي » عليه السلام ، التفت الفرق التي كانت معه والفرقة التي كانت مع طلحة والزبير وعائشة ، فصارا فرقة واحدة مع معاوية بن أبي سفيان الا القليل منهم من شيعته ومن قال بامامته بعد النبي صلى الله عليه وسلم وآله وهم السواد الأعظم ، وأهل الحشو واتباع الملوك وأعوان كل من غلب ، أعنى الذين اتفقوا مع معاوية فسموا جميعا « المرجئة » لأنهم تولوا المختلفين جميعا ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر بالايمان ، ورجوا لهم جميعا المغفرة (٢)

وقد ذهب الى ذلك المعنى أيضا « الناشئ الأكبر » حيث قرر أن المرجئة نشأت خلال فترة الصراع السياسي على الحكم ، إذ أن المسلمين آنذاك كان يكفر الواحد منهم الآخر ، ويستحل دمه ، غفصلت هذه الجماعة ان تعتزل هذه المعارك (الحربية والفكرية) وان ترجى انحيازها لفريق أو حكمها على أحد بالكفر • يقول صاحب كتاب

(١) الحور العين ص ٢٠٤

(٢) فرق الشيعة ص ٦ وراجع الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥ والفصل ابن حزم الانتلى ج ٥ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

« مسائل في الامامة » ان المرجئة جماعة وقفوا في أهل الصلاة ، لما رأوا اختلافهم وتباينهم في مذاهبهم وسفكهم دماءهم ، واكفار بعضهم بعضا وأرجأوا أمرهم في الثواب والعقاب الى الله عز وجل . وطعموا في معرفته والدخول الى جنته والمجاورة لأنبيائه وزعموا أن أهل الصلاة كلهم على اكفارهم بعضهم بعضا ، وسفك دمائهم ، واختلافهم في مذاهبهم مؤمنون ، مستكملون لحقيقة الايمان على ايمان جبريل وميكائيل والملائكة المقربين والأنبياء المرسلين وهؤلاء هم المرجئة . وتأولوا في مذهبهم هذا قول الله عز وجل « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١) وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٢) قالوا : فأهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله وكتبه والبعث والحساب والثواب والعقاب . وقد قال الله عز وجل « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (٣) .

الى جانب العامل الديني في نشأة المرجئة نستطيع أيضا أن ننسج معه ، جنبا الى جنب ، العامل السياسي . خاصة وأن الدين كان في تلك الفترة من فجر الاسلام ، مرتبطا بالسياسة ارتباطا وثيقا لان السلطة الدينية كانت هي بعينها السلطة السياسية . وعلى ذلك فان المرجئة قد نشأت أيضا باعتبارها حزبا سياسيا ثالثا مستقلا قام مع الحزبين الآخرين : حزب الشيعة وحزب الخوارج . ذلك أن شيعة علي ترى أنه كان على حق وأنه فعل خيرا بقتاله الخارجين عليه وعلى رأسهم معاوية . بينما رأينا الخوارج تكفر عليا وعثمان وكل من قال بالتحكيم ، ونادت بأن دم عثمان في رقبة علي بن أبي طالب ، الذي كفر حينما اعتقد أن الامامة بالنص وانها لا تخرج من آل البيت .

(١) سورة النساء ٤٨ .

(٢) سورة الزلزلة ٧ — ٨

(٣) سورة البقرة ١٤٣ وراجع الناشئ الأكبر : مسائل الامامة ص

١٩ — ٢٠ .

(م ١٠ — علم الكلام)

هنا نهضت المرجئة حيث قالت : لا نستطيع أن نبت في هذه القضية برأى قاطع • فكل حزب له مبرراته الكافية وأدلتها المقنعة ، ويصعب على العقل أن يقطع برأى في هذه المسألة • ولهذا ينبغي أن يرجأ الحكم الى الله • ان المرجئة عامة تتفق مع على وأصحابه ، لكنها أيضا تتفق مع معاوية وأصحابه • انها ترى أن أحد الفريقين لا بد أن يكون على حق وصواب لكنها لا تستطيع أن تحدد من هو هذا الفريق الحق ومن هو المبطل •

ولقد عبر « عبد القاهر البغدادي » عن هذه المعاني السابقة لكلمة «مرجئة» حينما ذهب الى أن هذه الفرقة ثلاثة أصناف (المقصود المعاني الثلاث لكلمة المرجئة ودلالاتها)

١ — فهناك من يقول بالارجاء في الايمان وفي القضاء والقدر • ويذكر من هذا الصنف غيلان وأبا شمر وحمد بن شبيب المصري •

٢ — وهناك صنف ثان من المرجئة ، أولئك الذين نادوا بالجبر في الاعمال كما هو الحال بالنسبة لمذهب جهنم بن صفوان • وتشترك هذه الجماعة مع سابقتها في أن الايمان مسألة يرجأ الحكم فيها الى الله •

٣ — أما الصنف الثالث ، فهو على حد تعبير البغدادي خارج عن القائلين بالجبر والاختيار ، حيث ذهب هذا الصنف الى ارجاء العمل عن النية • ويذكر من هؤلاء : اليونسية والغسانية والثوبانية والثومية والمريسية^(١) •

موقف المرجئة من الامامة :

رأينا أن الشيعة تقول بأن الامامة بالنص وأنها ينبغي أن تكون من قریش وأن لا تخرج عن آل بيت رسول الله • وفي مقابل هذا ذهب الخوارج الى أن الامامة ينبغي أن تكون عن طريق الاختيار الحر المباشر • ذلك الاختيار الذي لا يعتمد على العاطفة أو الميل أو الهوى

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ •

بل يعتمد على العقل ، يعتمد على اختيار الرجل الكفاء أيا كانت هوية هذا الرجل . وهنا نجد أن موقف المرجئة من هذه المشكلة كان وسطا بين هذين الموقفين : فهي قد أخذت عن الخوارج رأيها القائل أن الامامة لا ينبغي أن تكون بالوراثة أو بالنص ومن ثم ينبغي أن يكون اختيار الامام قائما على أنه أفضل الناس . ولهذا فانها ترى أنه لا يصح أن يتولى المفضل الامامة أبدا . كذلك أخذت المرجئة من الشيعة ما ذهب اليه هذه الاخرة من أن الامامة ينبغي أن تكون من قريش مستندة في هذا الصدد الى الحديث المنسوب الى رسول الله (١) .

يقول الناقض الاكبر في كتابه « مسائل الامامة » : ان المرجئة كلها تقول بامامة الفاضل ولا يجيزون امامة المفضل بوجه من الوجوه . وينكرون قول من زعم أنه يتولى مفضل على فاضل اذا كانت علة يخاف معها الانتشار . ويمزعمون أن تلك العلة لا تخلو من أن تكون بين أهل العدالة . فان ذلك مزيل لعدالتهم اذا مالوا الى المفضل وتركوا الفاضل . وفي هذا ما يدل على أنهم غير ناصحين ولا محتاطين للامة .

وان كانت العلة من أهل الفسق ، فعلى علماء الامة وعدولها ، الذين

(١) يذكر في هذا الصدد قول الرسول « الائمة من قريش » . وعن هذا الحديث قال أبو حنيفة ، الذي أكد هذا الحديث ، ان سنده كان على الوجه التالي : قال به أبو سامة الذي قال : اخبرنا عوف عن زيد بن مخرق عن أبي كنانة عن أبي موسى الاشعري ، قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب بيت نفر من قريش . فأخذ بعضادتي الباب فقال : أهل في انبيت الا قريش ؟ قالوا يارسول الله غير فلان ابن اختنا . فقال ابن اخت القوم منهم . ثم قال : ان هذا الامر في قريش (مشيرا الى الامامة) ماداموا ان استرحوا رحبوا ، واذا حكموا عدلوا ، وذا انقسموا اقتسما . . مسائل الامامة ص ٦٢ — ٦٣ واذا كان الرسول هنا قد اشترط لوجود الامامة في قريش بعض الشروط ، فان من جملة الادلة التي يسوقها كل من لا يشترط أن تكون الامامة من قريش ، نقول من جملة هذه الادلة أن أهل قريش — القائلين بالنص — لم يكونوا ، كما اشترط الرسول أهل رحم أو عسل . ولهذا يجوز أن تخرج الامامة من قريش وأن يتولها من يصلح لها أيا كان موقعه الجغرافي .

لئلهم تعقد الامامة أن يعظوهم ويعرفوهم مالههم من الحظ في ولاية
الفاضل وما يلحقهم من الضرر في الدنيا والدين بتولية المفضل وايتاره
بالامامة على الفاضل • وان أبوا أن يرجعوا ويعترفوا بما يجب عليهم،
أمضى أهل العدالة العقد للفاضل وجاهدوا من دفع عن الامامة • وهذا
قول ينسب الى غيلان أبى مروان ، والى أبى حنيفة بن ثابت والى الجهم
بن صفوان وهؤلاء أعلام المرجئة ^(١) •

ومن خلال قراءتنا ومطالعتنا لكتب الفرق والعقائد ، وعلى رأسها
كتاب النوبختي ، نستطيع أن نذكر في هذا الصدد ما يلي :

١ — ترى الغالبية الكبرى من المرجئة ان الامامة لا تصلح الا في
قريش • فكل من دعى من قريش الى الكتاب والسنة والعمل بالعدل وجبت
امامته ووجب الخروج معه • لان القريشيين ، كما قال الرسول الكريم
قوم أن استرحموا رحموا واذا حكموا عدلوا واذا قسموا أقسطوا •
فالمرجئة ترى أن الامام من قريش ، لكنها تنكر أن يكون الله ورسوله
قد نصا على أنها من سلالة معينة أو أنها بالوراثة • فالامامة ينبغي
أن تكون شورى بين خيار الامة وفضلائها •

٢ — كذلك نجد أن معظم المرجئة يميلون الى القول بأن على بن
أبى طالب كان على حق في قتاله معاوية وطلحة والزبير وعائشة وغيرهما •
وان هؤلاء كانوا على خطأ • ولهذا فقد مالت المرجئة الى القول بأنه
يجب على المسلمين محاربتهم كقوله تعالى « فقاتلوا التي تبغى حتى
تقضى الى أمر الله » وهذا لم يمنع فئة قليلة من المرجئة من القول : ان
واحدا من الفريقين (على ومعاوية) مخطيء والآخر مصيب ، وتصح
تولية كل واحد منهما بمفرده لكن لا تصح ولايتهما معا ^(٢) •

(١) مسائل الامامة ص ٦٢ .

(٢) من الواضح أن ثمة تناقضا في هذا الصدد داخل مذهب المرجئة •
فهم يقولون بأن عليا على حق وانه يجب أن يقاتل ، خصومة وعلى المسلمين
أن يقاتلوا معه • أن هذا دليل على أنهم حكموا على خصوم الامام على
بأنهم خارجون عن الاسلام هذا في الوقت الذي نعرف فيه أنهم سموا مرجئة =

٣ — كذلك فان معظم المرجئة يؤيدون عليا في قبوله التحكيم ، لانه كان يبغي من ذلك تجنب سفك دماء المسلمين ، ورغبة منه في وحدة صفهم . ولم يكن موقفه هذا على حساب الدين ، كما زعمت الخوارج ومن سار على دربها وليس معنى هذا أن المرجئة تكفر خصوم طلحة ، بل على العكس . فهي تجوز تولي طلحة والزبير وتذهب الى أنهما تابا قبل أن يقتلا وانهما رجعا عن محاربة علي رضي الله عنه!!^(١) .

اهم فرق المرجئة :

المرجئة ، شأنها شأن سائر الفرق الاخرى ، اتفقت فيما بينها على بعض الامور واختلفت بشأن البعض الآخر . وقد تسبب ذلك في تشعبها وانقسامها ولقد كانت المرجئة من أقدم الفرق الاسلامية ، حيث كانت تضم تحت لوائها فرقا كبرى رئيسية أهمها :

- (ا) الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان ، وهم مرجئة خراسان .
- (ب) وهناك فرقة أخرى هي « الغيلانية » أصحاب غيلان بن مروان ، وهم مرجئة أهل الشام .

== لانهم لم يحكموا على احد بالكفر ولم يحاربوا مع احد من المسلمين ضد مسلم ايا كان . وبالإضافة الى هذا فانها كما ذكرنا هنا قد جوزت تولي طلحة أو الزبير امامة المسلمين . وعندى أن لهذا التناقض أكثر من مبرر : ١ — اما انه سوء فهم من المؤرخين الذين أرخوا لهذه الجماعة ب — واما لان هذا التناقض راجع لانقسام المرجئة فيما بينها وهذا احتمال أكبر ، خاصة وأن كل حزب يضم عادة بعض الجماعات التي لها ميول خاصة : فهناك داخل الحزب الصائم وهناك الصقور كما يقال هناك المتشدد وغير المتشدد المهم اننا نرى هنا أن المرجئة في مشكلة الامام ادلت ببعض الآراء المتناقضة . وما كان بوسعنا أن نحذف هذا التناقض لانه جزء اساسى كما اشرنا من المذهب ولان المؤرخين الذين اعتمدنا عليهم نسبوا الى جماعة المرجئة هذه الآراء . ولذا لم يكن بوسع الدارس أن يغفل عن رأى منها دون أن يكون قد اخل بالعرض الامين والموضوعى لاية فرقة أو مدرسة .

(١) الناشئ الأكبر : مسائل الامامة ص ٦٤ .

(ج) وهناك جماعة « الماصرية » ، أصحاب عمرو بن قيس الماصروهم
مرجئة أهل العراق ، الذين منهم أبو حنيفة ونظراؤه .

(د) وهناك جماعة أخرى تنتمي إلى « الخوارج » وتسمى بـ
« الشكاك » و « البقرية » ، وهؤلاء أصحاب الحديث ومنهم
سفيان الثوري ومالك بن أنس ومحمد بن أديس الشافعي^(١) .

هذه كانت أهم الفرق الرئيسية التي كانت توضع تحت فرقة
المرجئة . لكن هذه الفرق تميزت فيما بعد عن جماعة « المرجئة الخالصة »
وكونت فرقا قائمة مستقلة بذاتها ، بحيث أصبح الخلاف فيما بينها أكبر
بكثير من تشابهها في الآراء والاقوال^(٢) . ولهذا لم يعد أحد من المؤرخين
اللاحقين يعدها من فرق المرجئة .

فاذا أردنا — على ضوء ما سبق — أن نتحدث بإيجاز عن أهم فرق
المرجئة في ثوبها الجديد لصادفنا عدة فرق هامة :

١ — أول هذه الفرق « اليونسية » أصحاب يونس بن عون النميري ،
وهذه الفرقة ذكرت أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة
بالقلب ، فمن توافرت فيه هذه الصفات مجتمعة ، فهو مؤمن صادق .
وهذا المؤمن الصادق لا يقلل من شأنه — وهو متصف بهذه الصفات
— ترك الطاعات ، وارتكاب المعاصي . ولا ينبغي أن يعاقب عليها أو يعذب
بشأنها ما دام الايمان خالصا واليقين صادقا . وفي رأى « اليونسية »
أن المؤمن يدخل الجنة باخلاصه ومحبه لا بعمله وطاعته . يقول يونس
ابن عون ، مؤسس هذه الفرقة ، : « ان الايمان في القلب واللسان ،

(١) راجع المقالات والفرق ص ٧٠ .

(٢) وهذا يؤكد ما اشرنا اليه من قبل بهامش ص ١٤٩ من أن هذا
التناقض الذي يوجد أحيانا عند المرجئة يمكن تفسيره على ضوء أن مدرستهم
قد ضمت في بداية نشأتها بعض التلاميذ التابعين الذين يختلفون فيما بينهم
اختلافات جوهرية ، الامر الذي دعا كلا منهم الى أن يكون لنفسه اتجاهها
خاصا له أنصاره وأشباعه وله أيضا معارضوه .

وأنه هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب ، والاقرار باللسان أنه واحد ، ليس كمثله شيء ما لم تقم حجة الرسل عليهم وقال ان كل خصلة من خصال الايمان ليست بايمان ولا بعض ايمان ومجموعها ايمان» (١) .

٢ — أما « العبيدية » أصحاب عبيد المكتئب ، وهي الفرقة الثانية من فرق المرجئة ، فقد زادت على اليونانية : أن علم الله عين ذاته ، وكذلك الامر في سائر الصفات من حيث أنها ليست زائدة على الذات . كذلك فاننا نجد النزعة التشبيهية واضحة لدى الجماعة . فهي قد اعتقدت أن الله مشابه للانسان الذي خلقه على صورته . كذلك فسان « العبيدية » قد آمنت وصرحت بأن الله سيغفر الذنوب كلها الا الشرك به . ومعنى هذا أن العبد اذا مات موحدا ، فلن يصاب في الآخرة بضرر أو بسوء على الآثام التي اقترفتها في حياته .

٣ — فاذا تركنا « العبيدية » ، وانتقلنا الى الفرقة الثالثة وهي « الفسانية » أصحاب غسان الكوفى ، وجدناها تقرر أن الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا . وفسرت ذلك بقولها :

قد فرض الله الحج ولا ندري أين الكعبة ، ولعلها بغير مكة !! ولقد بعث الله محمدا ولا ندري أهو الذى بالمدينة أم غيرها !!.. ومقصودهم بهذه الأمور أنها ليست داخلة في حقيقة الايمان (بل هي أمور تتجاوزها) والا فلا شبهة أن عاقلا لا يشك فيها .

٤ — ورابع فرق المرجئة هي « الثوبانية » أتباع أبى ثوبان المرجى.. ومما ذهبت اليه الثوبانية أن الايمان هو الاقرار بالله وبرسله ، وبكل مالا يجوز في العقل فعله . وأما ما جاز فعله ، فليس الاعتقاد به من الايمان . وعند الثوبانية أن الله سبحانه لو عفا يوم القيامة عن عاص

لوجب أن يعفو عن كل ما يشبهه • كما أنه سبحانه لو صح منه اخراج واحد من النار لحق عليه اخراج كل من هو شبيهه له •

ويحكى عن « مقاتل بن سليمان » ، أحد رجالها ، قوله « أن المؤمن العاصي ربه يعذب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم ، يصيبه لفح النار وحرها ولهيبها ، فيتألم بذلك على قدر معصيته ، ثم يدخل الجنة • ومثل ذلك بالحبة على القلادة المزججة بالنار (١) » • كذلك ذهبت الثوبانية الى أن القدر خيره وشره من العبد • أى أن الانسان خالق فعله ولا دخل لله فيه •

أما عن موقف « الثوبانية » من الامامة ، فقد ذكرت أنها ليست بالنص • انها تصح وتجوز لأى انسان مؤمن عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله ، حتى لو كان هذا الانسان من غير قریش • اذ ينبغي على الامام أن يكون موضع ثقة الجميع واحترامهم • ولهذا يجب أن يكون تنصيبه برضاهم جميعاً (٢) •

• — أما آخر فرق المرجئة ، التي نذكرها هنا فهي « الثومانية » أصحاب أبى معاذ الثومنى • وكان أبو معاذ هذا يرى أن الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص لله والاقرار بما جاء به الرسول • ثم يرى أن من ترك ذلك كله أو آمن ببعضه وترك البعض الآخر ، فإنه يكون كافراً (٣) •

(١) الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ١٢٨ ، والفرق بين الفرق ص ٢٠٤ •

(٢) نشير مرة أخرى الى أن هذا التناقض الخاص برأيها في الامامة • فهي ترى أن الامامة لا ينبغي أن تكون بالضرورة من قریش ، ثم اشترطت أن يكون الامام باجماع الامة ، مع أن الامة قد اجمعت على أن الامام ينبغي أن يكون قریشياً !!

(٣) الشهرستانى : الملل واليحل ج ١ ص ١٢٥ — ١٢٨ •

الفصل السادس

الكرامية

الكرامية (١)

تمهيد :

رأينا في الفصول السابقة كيف أن كل مدرسة من مدارس علم الكلام تسعى الى تثبيت أقدامها وتأكيد وجودها الشرعى فى البيئة الاسلامية من خلال النصوص الدينية وبعض الاحاديث النبوية • ورأينا كذلك كيف أن الاسلام قد ابتلى ببعض العناصر التى لم تستطع النيل منه وهى خارجة عليه ، فاستسلمت له وسعت الى تحطيمه ووأده من الداخل • ليس هذا فقط ، بل اننا قد أشرنا من قبل الى أن لثقافة المتكلم دخلا رئيسيا فى تحديد مساره أو اتجاهه المذهبى •

وهنا نجد نموذجا حيا تمثلت فيه بعض هذه العوامل (وغيرها) خير تمثيل • ذلك أن لمدرسة الكرامية صبغة خاصة ولها — بحق — ملامحها الفريدة والمميزة لها ، والتى امتازت بها عن غيرها من مدارس • واذا كانت بعض المدارس الكلامية قد فهمت النص الدينى ، أحيانا ، بطريقة تتنافى مع الروح الدينية ، فاننا هنا نجد أن الكرامية قد ذهبت فى تفسيرها الخاص لبعض النصوص الدينية الى حد الشطط • هذا التفسير الذى يصعب علينا فهمه على ضوء النص الدينى وحده • اذ ينبغى أن يفسر أيضا على ضوء •

(١) الثقافات الأجنبية التى كانت موجودة أمام المسلمين •

(١) بدأت صلتى القوية بـ « الكرامية » حينما تناولتها بالدراسة فى فصل رئيسى من بحث حصلت به على درجة الماجستير سنة ١٩٦٩ كان عنوانه « فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية » . وقد طبع هذا البحث الآن — مكتبة الحرية القاهرة سنة ١٩٨٠ . وقد خصصت فصلا كبيرا لبحث فكرة التجسيم عند المتكلمين . وكان نصيب ابن كرام من هذا الفصل كبيرا . ثم قامت الزميلة د . سهر محمد مختار بدراسة هذه المدرسة فى بحث طيب تقدمت به للحصول على درجة الماجستير من كلية الآداب جامعة عين شمس وقد طبعت بحثها فى كتاب تحت عنوان « التجسيم عند المتكلمين — مذهب الكرامية » مطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١ •

(ب) وينبغي أن يفسر أيضا على ضوء الانتماء الفكرى والفلسفى
الاصيل (أو الاساسى) للمؤسسين الحقيقيين لهذه المدرسة .

وتأتى أهمية « الكرامية » فى الصدارة الاولى من مدارس علم
الكلام ، لان هذه المدرسة لم تسر على النمط التقليدى — ان صح التعبير —
الذى لجأت اليه المدارس الاخرى ، من تأويل للنصوص الدينية ، أو
تشبيه للذات الالهية بغيرها من موجودات . بل أنها قامت بتجسيم
الذات الالهية بالفعل .

معنى هذا أننا لسنا أمام مدرسة دينية فقط وانما أمام مدرسة
فلسفية أيضا . لأننا نرى أن الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فكرة فلسفية .
لأن ما يميز المتكلم عن الفيلسوف (هنا فى هذا الصدد) هو أن المتكلم
فى سعيه نحو فهم الذات الالهية يمكن أن يشبهها — بناء على النص
الدينى — بغيرها من موجودات . أما الفيلسوف فهو (هنا) لا يشبه الذات
بالموجودات وانما يؤمن ويعتقد أن الذات جسم بالفعل (الرواقية مثلا) .
فبعض المتكلمين يذهب الى أن الله يمكن أن يكون مشابها للجسام ، لكنه
ليس جسما بالفعل أما الفيلسوف المجسم فيرى أن الله ليس شبيها
بالجسام وانما هو جسم . ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية ، أما
فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية . فكرة التشبيه ترتبط بالدين المنزل ،
أما التجسيم فليس مرتبطا بالدين وانما هو موجود قبل الديانات السماوية
المنزلة . وعلى هذا قلنا من قبل ان الكرامية تعد من المدارس الفلسفية
المجسمة لانها آمنت ، كما سنرى — بجسمية الله .

على أن مرحلة التجسيم التى انتهت اليها هذه المدرسة لم تصل
اليها بين يوم وليلة أن صح التعبير ، بل هناك ثقافات متباينة أدت الى
ذلك . وهناك من جهة أخرى ، نصوص دينية طيبة ، سهلت مهمة هذا
النفر القائل بالتجسيم . وسوف نرى ذلك فى حينه . أما الآن فعلينا
أولا أن نعرف من هو مؤسس هذه المدرسة .

١ - ابن كرام (١) :

سميت هذه المدرسة بالكرامية ، لارتباط نشأتها وانتماء تلاميذها الى ابن كرام . أما عن نسبه فهو : أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق ابن حزابة بن البر . وقد ولد هذا الحكيم الديني في سجستان ، ونسب مولده الى قرية هي « زرنج » . وقد كان اللقب الذي اشتهر به هذا الرجل ، والذي عرف به لدى المؤرخين ولدى المدارس الكلامية هو « ابن كرام » واسم هذا الرجل يمكن أن ينطق : أما بكسر الكاف وفتح الراء ، أو ينطق : بفتح الكاف وتشديد الراء .

أما عن تحديد مولده بدقة ، فان الآراء مختلفة في هذا الصدد . غير أن أقربها الى الصدق تلك التي تثبت أنه ولد في أواخر القرن الثاني الهجري (١٩٠ هـ) . وابن كرام ليس عربيا في نشأته ومولده ، وإنما هو رجل أعجمي آمن بالاسلام ، من جملة أولئك الذين آمنوا به ، بعد أن امتد الفتح الاسلامي الى البلدان المجاورة للجزيرة العربية وغير المجاورة . ولهذا فان فلسفة صاحبنا هذا نموذج لامتراج الثقافة الاسلامية بالثقافة الفارسية . ولعل ذلك يفسر لنا سر ما ذهب اليه ابن كرام من غلو في تجسيم الله . ولا شك أن ازدهار مدرسة الكرامية والتفاف نفر من التلاميذ النابغين حولها يدل على أمرين :

الاول : هو أن هذه المدرسة نهضت على كاهل رجل لا ينقصه الذكاء ولا تحول بينه وبين البرهنة على آرائه معرفة الثقافات الاخرى وفهمها واستيعابها (٢) .

(١) راجع في هذا الصدد ميزان الاعتدال (٢٢/٤) ، وتاج العروس (٤٣/٩) ، وكتاب « العبر » (١٠/١) ولسان الميزان (٣٥٣/٥) والفرق بين الفرق ص ٢١٥ بالاضافة الى كتاب التجسيم عند المتكلمين الذي اشرنا اليه من قبل .

(٢) عن ثقافة هذا الرجل وعن مؤلفاته راجع الفصل الثاني من كتاب « التجسيم عند المتكلمين » من ص ٤٣ — ٦٨ . ولعل أهم كتاب لابن كرام هو (عذاب القبر) ويليه في الاهمية كتاب (التوحيد) .

الثانى : هو أن أفكار هذه المدرسة أفكار خصبة ، حية ، عميقة فى جذورها : التاريخية والدينية . لأن هذه المدرسة قد نجحت ، كما سنرى - فى أن تفسر بعض النصوص الدينية تفسيراً أكد مذهبها الذى آمنت به . وهذا التفسير لا تنقصه الفطنة أو الذكاء ، حيث جاءت بتأويلات طريفة ووجيهة .

ومع أن « ابن كرام » حكيم دينى ، مال الى التفسير المادى ، وكان ينبغى - بناء على ذلك - أن تكون سيرته الشخصية ، سيرة حكيم يسعى الى انتهاب اللذات مضحياً بالزمن كمصدر للقلق ، الا أننا نجد أن الرجل كان غير ذلك تماماً . فلقد كان الرجل ورعاً ، تقياً ، زاهداً أشد ما يكون الزهد . ومن هنا تناقضت الآراء بشأن نظريته وتفسيره للوجود : هل طبع الاله ، أم الله الطبيعية فقد انتهت الرجل الى القول بوحدة الوجود انتهى الى القول بأن الواحد الكل حى .

ولقد كانت وفاة ابن كرام ما يقرب من عام ٢٥٥ هـ ، بعد حياة حافلة بالصراع المرير . ذلك الصراع الذى كان موجهها صوب أمرين : فلقد سعى الى تأسيس مذهب (الجديد فى البيئة الاسلامية انى حد كبير جداً) على أسس دينية فلسفية . وهو قد سعى ، من جهة أخرى ، الى مواجهة خصومه ، وما أكثرهم ، محاولاً بيان تهاافت محاولاتهم فى النيل من مذهب .

ولم تمت الكرامية بموت مؤسسها ابن كرام . وكيف تموت وقد كانت لها أسس عقلية ودينية قوية !! . ان مدرسة صار لها أنصارها ، كما صار لها بطبيعة الحال خصومها ، لا يمكن أن تموت بموت عميدها . وسوف ترى أن هناك من التلاميذ الجادين والناخبين ، والمؤمنين بأصول المدرسة الكرامية ، من حمل لواءها بنجاح وتخطى به حاجز الزمن قرناً بعد قرن . من هؤلاء التلاميذ نجد : اسحق بن محمّش وابنه أبا بكر ، ومحمد بن الهيصم ، وابراهيم بن المهاجر . . الخ ولا شك أن أكثر هؤلاء التلاميذ اصالة وإيماناً بالمذهب كان ابن الهيصم صاحب فرقة الهيصمية كما سنرى .

والكرامية ، كأى مدرسه عرضنا لها من قبل ، آمنت بالاصول الدينية
الاسلامية ، لكنها من جهة أخرى — كغيرها أيضا من مدارس — انقسمت
فيما بينها بشأن فهم بعض هذه الاصول • ولذلك نجد أن هذه المدرسة
قد تفرقت الى عدة فرق تشترك فيها بينها فى الخصائص والسمات
الرئيسية للمذهب ، لكنها تختلف من حيث التفاصيل • فالاختلاف عند فرق
الكرامية لم يكن بشأن المبادئ التى بنيت عليها هذه المدرسة ، وانما
كان اختلافا بشأن بعض المسائل الفرعية •

٢ — فرق الكرامية :

يبدو أن الظروف السياسية كانت مناهضة فى معظم الاوقات
للكرامية • وليست الظروف السياسية فقط بل العوامل الاخرى
الاجتماعية والدينية ، حيث نجد أن معظم المؤرخين والمتكلمين يذكرون
هذه الجماعة ، دائما ، بالسوء ، ويسعون الى الحط والتقليل من شأنها •
ولعل ما يوضح اضطهاد الكثيرين لهذه المدرسة هو أننا حتى الآن لم
نجد مؤلفا واحدا خاصا بأحد رجالها • وهذ دليل على أن أيدي الخصوم
قد امتدت بالتدمير الى كل عمل كان يقوم به أحد رجال الكرامية • كذلك
نجد أن المؤرخين يذكرون لهذه المدرسة فرقا كثيرة ، فاذا حاولنا دراسة
الفرقة وتتبع أخبارها حالت دون ذلك الكتب والمراجع • وكأن المؤرخين
هنا كانوا يعملون طبقا للقول المشهور • ناقل الكفر كافر !! • لقد أرادوا
وأد هذه المدرسة ، فذهبوا الى أن خير وسيلة لذلك عدم الحديث عنها وعن
فرقها • ولكن هيهات أن تزول الشمس اذا أغمض الانسان عينيه عنها •

لقد تعددت فرق الكرامية • وهناك من هذه الفرق من عرف واشتهر
وذاع صيته ، وهناك البعض الآخر الذى لا نعثر فى الكتب والمراجع الا
على اسمه فقط • ومن أهم فرق الكرامية التى حافظت على المذهب نجد :
الاسحاقية ، الهيصمية ، العابدية ، الحسيدية ، والزينية ، السورمية ،
التونية ثم المهاجرية •

١ - الاسحاقية :

سميت هذه التسمية نسبة الى زعيمها ومؤسسها : أبى يعقوب اسحق بن محمّشاد النيسابورى ، وقد ولد هذا الرجل بنيسابور ، غير أن تاريخ مولده لم يحدد بعد . ويبدو أن ولادته كانت في فترة مبكرة من بداية القرن الرابع الهجرى . أما عن وفاته فتشير الروايات الى أنه مات عام ٣٨٣ هـ .

ولقد كان ابن محمّشاد النيسابورى رجلا زاهدا ، تقيا ، ورعا ، شأنه شأن استاذة ابن كرام . ويبدو أنه كان ذا بصيرة نفاذة وجبة قوية . كما أنه أيضا كان مألكا لناصية اللغة العربية ، الامر الذى جعل مهمته في تفسير النصوص الدينية أمرا هينا . ولهذا فلا عجب أن يذكر المؤرخون ، أن على يديه - وهذا هو مذهبه - أسلم ما يربو على خمسة آلاف نفر من أهل الديانات الاخرى . ولقد حمل لواء الاسحاقية ابنه أبو بكر الذى توفي بدوره عام ٤١٠ هـ^(١) .

٢ - الهيصمية :

مؤسس هذه الجماعة هو عبد الله محمد بن الهيصم . ويعد صاحبنا هذا النجم الثانى ، أو أن شئتم الرجل الثانى ، في مدرسة الكرامية بعد مؤسسها ابن كرام . فقد كان لمدرسة الكرامية شأنها في الفترة التى ترعّمها فيها هذا الرجل ، وأقصد القرن الرابع الهجرى . فعلى يديه عاشت الكرامية عصرها الذهبى . وقد تكون الظروف السياسية (في هذه الفترة بوجه خاص لا بصفه عامة كما ذكرنا) التى عاشت تحت ظلها قد هيأت المناخ الفكرى لهذه الجماعة . لان السلطان محمد بن سبكتكين (٤٢١ هـ) قد أيد هذه الجماعة وناصرها على حساب المذاهب الأخرى . لكن ذلك أيضا في رأينا لا يمكن أن يكون وحده مسئولا عن

(١) راجع الى جانب ما سبق الاعلام للزركلى ج ١ ص ٢٨٩ ، شذرات الذهب (٣/ ١٠٤) .

ازدهار فكر هذه المدرسة • لأن الجو الثقافي وحده لا يخلق اتجاهها من العدم ولا يستطيع أن يقيم مذهباً أو اتجاهها ويحافظ على بقائه واستمراره ، اذا كان هذا المذهب واهياً ضحلاً في فكره ، واسانيده ورجاله القائمين عليه • أريد أن أقول : ان ازدهار مدرسة الكرامية على يد ابن الهيصم تشير الى أن الرجل كان داهية في مجال العلم والعمل • فالروايات كلها على أنه خبر أصول المعتزلة على يد أحد رجالها • ثم انفصل عنها وعن غيرها من اتجاهات أخرى (كعظماء الرجال) مكونا لنفسه فرقة عرفت باسمه •

ويشير المؤرخون الى أن هناك مناظرات جرت بينه من جهة وبين كل من ابن فورك الأشعري واسحق الاسفراييني من جهة أخرى •

وتأتى أصالة ابن الهيصم في أنه لم يتابع متابعة تقليدية عمياء ما نادى به سلفه ابن كرام ، بل أنه « حاول اصلاح بعض ما وقع فيه ابن كرام من قول بالتجسيم ، وحلول الحوادث في ذات الله : ان الجسمية تعنى القيام بالنفس • أما الاستقرار على العرش فنعنى به الفوقية علاء والاستواء الاستيلاء • ولهذا سمي ابن الهيصم « مقارباً » لمحاولته التقريب بين مذهب أساتذته ، وبين مذهب أهل السنة آنذاك • ومن هنا سميت فرقته أحياناً بـ « المقاربة^(١) » •

وبعد أن مات هذا الشيخ المسن ، قاد المذهب من بعده أحد تلاميذه وهو مجد الدين عبد المجيد محمد المعروف بابن القدوة • وقد ذهب المؤرخون الى أن هناك مناظرات جرت بينه وبين بعض متكلمي الأشاعرة آنذاك وعلى رأسهم فخر الدين الرازي^(٢) • هاتان هما أهم فرقتين من فرق الكرامية وقد كانت هناك فرق أخرى لها شأنها أيضاً ،

(١) التجسيم عند المتكلمين ص ٨٧ وقارن الفرق بين الفرق ص ٢١٥ وما بعدها ، والاسفراييني : التبصير في الدين والكمال لابن الاثير .

(٢) انظر المراجع السابقة وخاصة الكامل لابن الاثير •
(م ١١ — علم الكلام)

— ١٦٢ —

لكنها لم تحظ بالدراسة ولم تتل من الشهرة ما نالته هاتان الفرقتان من
• هذه الفرق نجد

٣ — المهاجرة :

أنصار ابراهيم بن مهاجر الذى وجد فى النصف الاخير من القرن
• الرابع الهجرى

٤ — العابدية :

• أصحاب عثمان العابد

٥ — الزينية :

• أتباع زرين

٦ — الحيدية :

• أنصار حيد بن زيد

٧ — التونية :

• نسبة الى زعيمها الروحى أحمد التونى

٣ — مذهب الكرامية

لكل مذهب ، كما ذكرنا من قبل ، ملامحه الخاصة التى تميزه من
غيره من المذاهب • وتأتى الكرامية من جملة هذه المدارس التى لا يجد
الباحث صعوبة فى الوقوف على الخصائص العامة التى تشترك فيها فرق
الكرامية • من هذه الخصائص نستطيع أن نذكر ما يلى :

١ — ترى الكرامية أن الله واحد فى ذاته ، واحد فى أفعاله ، واحد
فى وجوده • وهذه الوجدانية لا يرقى اليها شك •

- ٢ — ترى الكرامية أن هذا الواحد جسم كبير • غير أنها ترى أنه جسم لا كالأجسام •
- ٣ — وطالما أن الله الواحد جسم كبير أو هو جرم هذا العالم ، فإن كل ما يحدث إنما يحدث في الذات الالهية • أى أن الله محل للحوادث •
- ٤ — كذلك ترى الكرامية أن الله مستو على العرش استواء ماديا ، بعكس ما ذهب إليه سائر الفرق الأخرى • فهو مستو على العرش بمعنى أنه جالس عليه كما يجلس الواحد منا على الكرسي !!
- ٥ — ولهذا فإن بعض رجال الكرامية تؤمن بصفة « الفوقية » ، وهى تلك الصفة التى حاربتها أيضا معظم المدارس الكلامية •
- ٦ — وعند الكرامية نجد أن الحوادث لن تغنى ما دامت توجد بوجود الجرم الالهى • فإذا كانت هى بمثابة الاعراض ، وبما أن العرض لن يخلو منه جوهر ، الذى هو الله هنا ، فإنها رفضت القول بفناء العالم •
- هذه ، بصورة موجزة ، السمات العامة لهذه المدرسة • ولنحاول الآن التعرض لبعض آرائها بشىء من البيان الموجز •

فكرة التجسيم عند الكرامية

تمهيد :

تعد فكرة « الالهية » من الافكار الرئيسية والقديمة ، قدم العقل البشر ذاته • فأينما وجد العقل الانسانى ، فإنه يسعى الى تحديد علاقته بهذه « الفكرة » أو ما يماثلها ، سواء كانت هذه العلاقة ايجابية أو سلبية !! • والالهية « كفكرة » تشكلت على مر العصور بصورة متعددة • وهى قد تأرجحت بين المادية الخالصة وبين المثالية الخالصة • وإذا أردنا أن نبحث عن الاصول التاريخية لهذه الفكرة ، والتى يمكن أن تكون الكرامية قد أفادت منها ، لوجدنا عدة تيارات ثقافية متباينة • وسوف نشير هنا بشىء من الايجاز الى أهمها •

١ — هناك أولا « اليهودية » ، ونحن نعلم أن من أهم الخصائص التي امتاز بها اليهود عامة نزعتهم الحسية ، التي تسعى الى تصوير كل شئ، تصويرا حسيا . وحينما نزلت التوراة ، باعتبارها أول كتاب سماوي ، راعى هذه الخاصية التي تكمن في أعماق هذا الشعب السامي . فقد صورت « التوراة » في سفر التكوين تكون الموجودات تصويرا ماديا خالصا . كما صورت الله أيضا في صورة تجسيمية تشبيهية . فلقد ورد في « الاسرائيليات » أن الله خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده (١) .

ويحكى لنا البزدوى صاحب كتاب « أصول الدين » أن عامة اليهود قالوا : ان الله جسم في صورة الآدمي ، لحم ودم . ويحكون عن « دانيال » عليه السلام ، انه قال : رأيت قديم الانام أبيض الرأس والبدن ، جالسا على العرش ، واضعا قدميه على الكرسي ... الخ (٢) . وأوضح اذن أن اليهود يجسمون الله . ولا شك أن هذا التراث الديني كان معروفا لدى المسلمين ، ومن ثم فقد وقف عليه ابن كرام وعرفه .

ب — المسيحية : وما يهمنا هنا من هذا التيار الديني هو أنه انتهى الى القول بحلول الطبيعة اللاهوتية في الناسوتية . وقد تمثل ذلك في شخصية المسيح عليه السلام . وقد انتقلت الآراء المسيحية الى المسلمين . ذلك أن الشهرستاني يقدم هذه الآراء ويبين اختلاف المسيحيين بشأنها (٣)

ج — والى جانب هاتين الديانتين ، كانت هناك أيضا تيارات أخرى (٤) منها الزرادشتية والديصانية والمندية والمزدكية والحرثانية . وكلها تشير الى تجسيم أصل هذا العالم وعقله .

(١) راجع بالتفصيل : الملل والنحل ج ١ ص ١٩٢ .

(٢) البزدوى : أصول الدين ص ٢١ نشرة هاتزيبترلس — القاهرة سنة ١٩٦٣ .

(٣) الملل والنحل ص ٢٠١ وراجع د . علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٥٩ ط ٣ وأصول الدين للبزدوى ص ٢٩ .

(٤) انظر الفصل الاول من هذا الكتاب .

د — أضف الى هؤلاء أيضا أصحاب الهياكل والاشخاص واقصد بهم عبدة النجوم والكواكب وعبدة الاوثان • فهم جميعا اعتقدوا أن هذه الهياكل ، حية ، تحس بما يدور بخلداهم ، ولهذا اتخذوها واسطة تقربهم من الرب^(١) •

من هذه الاشارات والتنبيهات الموجزة ، يتضح لنا كيف أن نزعات التجسيم كانت متغلغلة في البيئة العربية قبل الاسلام وبعده ، وكانت واضحة في تلك البلاد التي امتد اليها الفتح الاسلامي وخاصة فارس •

(١) بدايات التجسيم عند المسلمين :

تطالعنا الروايات بأن أول المشبهة والمجسمة في العالم الاسلامي كانوا من غلاة الشيعة (وبوجه خاص السبائية حيث نادت بقداسة على ، وأن اللاهوت متحد بالاناسوت في شخصه) ، وهم الذين نقلوا فكرة التجسيم الى بعض الفرق الاخرى •

والآراء كلها على أن « هشام بن الحكم » — أستاذ النظام — أول مجسم ظهر بين متكلمي الاسلام • ومن أجل ذلك ، كان لا بد أن نعرض رأيه الذي أفادت منه مدرسة الكرامية الى حد كبير •

يذكر لنا « الشهرستاني » أن هشاما قد جرت بينه وبين شيخ المعتزلة « العلاف » مناقشات حول علم الكلام^(٢) •

ويحكي لنا الأشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » أن الهشامية — أصحاب هشام بن الحكم — يذهبون الى أن الله جسم وله نهاية وحد • وأنه طويل عريض عميق طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض • ولم يعينوا له طولاً غير الطويل • وذهبوا الى أن

(١) راجع بالتفصيل كتابنا « فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية » حيث كتبنا فصلاً خاصاً عن فكرة التجسيم عند المسلمين مع بيان المصادر التاريخية .

طوله مثل عرضه • وقررروا أنه نور ساطع • وحينئذ يكون له قدر من
الاقدار ، وانه في مكان دون مكان • • ذو لون وطعم ورائحة ومجسه
(حاسة) • لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هو مجسته ،
وهو نفسه لون • ولم يذكروا لونا ولا طعما هو غيره • وذهبوا الى أنه
هو الله ، وهو الطعم وانه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك
البارى فحدث المكان بحركته ، فكان فيه (١) •

ابن الحكم اذن يرى أن الله جسم ، وان بين الله والاجسام
تشابها بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك — زعم — لما دلت عليه • ويحكي،
كما يذهب الى ذلك الكعبي المعتزلي ، أن هشام بن الحكم يقول :
ان الله جسم ذو أبعاد ، وله قدر من الاقدار • ولكن لا يشبه شيئا
من المخلوقات ولا يشبهه شيء • وأنه (هشام) قال : هو (الله) سبعة
أشبار بشبر نفسه !! وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة وانه
يتحرك ، وحركته فعله وليست من مكان الى مكان ، وقال أيضا : هو
متناه بالذات غير متناه بالقدر •

.. أما أبو عيسى الوراق فيقول : ذهب هشام الى القول أن الله
تعالى مماس لعرشه ، لا يفضل منه عن العرش ولا يفضل من العرش
شيء عنه (٢) •

(ب) فكرة الذات الالهية والجسم عند الكرامية :

تابعت الكرامية هشام بن الحكم متابعة كاملة وتأثرت به أشد
ما يكون التأثير • فقد ذهب ابن كرام في معرض حديثه عن مفهوم الذات
الالهية فقال : ان معبوده على العرش مستقر ، وانه بجهة فوق ذاتا وأطلق
عليه اسم « الجوهر » • ويضيف ابن كرام : ان الله إحدى الذات إحدى

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١ — ٣٢ •

(٢) الملل ج ٢ ص ١٦٤ وراجع البزدوى : اصول الدين ص ٢٥٣ وراجع
أيضا : أبو المعين النسفى في كتابه « التبصرة » ص ٢٨ مخطوط بدار الكتب
المصرية • وراجع الفرق بين الفرق ص ٢١٦ •

الجوهر • وانه مماس للعرش من الصفحة العليا • وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول • ومن الكرامية من قال : انه على بعض أجزاء العرش • ومنهم من قال : امتلا به العرش • وصار المتأخرون منهم الى القول : انه تعالى !! بجهة فوق وانه محاذ للعرش (١) •

ويذكر عبد القاهر البغدادي أن ابن كرام ، ذهب الى القول ان معبوده « جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه » (٢) •

أما البزدوى فيحكي عن ابن كرام ما يقرب من هذا أيضا • وان كان يذهب الى أن بعض الكرامية قالوا : انه جسم تسمية لا حقيقة ، وقالوا جسم لا كالأجسام •

ويؤيد البزدوى في ذلك أبو المعين النسفى صاحب كتاب « التبصرة في الدين » فيذكر أن الكرامية تقول بأن الله جسم اسما لا حقيقة • فيقولون لا نعنى بقولنا انه جسم انه متبعض ، متجزئ ، متركب ، بل نريد أنه القائم بالذات وعندهم ان الله مستقر على العرش • لكن بعضهم قال : له ست جهات كما لسائر الاجسام • وقال بعضهم : له جهة واحدة لا غير استقر بها على العرش (٣) •

أما بعض الكرامية ، والذي ذهب الى أن الله جسم تسمية لا حقيقة فيقول : ان الله لا مكان له ، ولكن هو في العلو • واثبتوا له جهة واحدة • واحتجوا بقوله تعالى « اليه يصعد الكلم الطيب » • وعند الكرامية نجد أن الله تعالى متكلم على الحقيقة بكلام حادث قائم به ، وأنهم يجوزون حدوث الأشياء بالله تعالى • بل ذهبوا الى ان الله يرى كما ترى سائر الاجسام (٤) •

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ •

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ •

(٣) البزدوى : اصول الدين ص ٢٢ •

(٤) المرجع السابق ص ٧٨ وراجع : الأمدى : إبداء الأفكار ص ٧٠٣ •

— مخطوط بدار الكتب المصرية .

وينسب صاحب كتاب « أبكار الافكار » نفس هذه الآراء السابقة الى الكرامية فيحدثنا أنهم اتفقوا « على أن الله تعالى مستقر على العرش وأنه مما يجب عليه الحركة والانتقال والنزول • ومنهم من قال: امتلا به العرش ، ومنهم من قال غير متناه • ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى ثم منهم من أثبت كونه متناهما من جميع جهاته • ومنهم من أثبت له النهاية من جهة تحت دون غيرها • ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقا • واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته » (١) •

(ج) أدلة الكرامية على جسمية الله :

إذا كنا قد بينا الدور الذى لعبه التراث الاجنبى فى نشر هذه الفكرة ، فان هناك عوامل أخرى ، داخلية ، ساعدت على تأكيد هذه الفكرة لدى البعض • فالمشبهة والمجسمة ، وان اعتمدوا فى بادىء الامر على العوامل الخارجية ، الا أنهم أوضحوا عقيدتهم أيضا على ضوء النقل والعقل •

١ — أما بخصوص النقل فقد فسروا بعض الآيات القرآنية تفسيراً يتفق مع مذهبهم الذى جسموا من خلاله الله • من هذه الآيات « خلقت بيدي » و « السموات مطويات بيمينه » وقوله « بل يدها مبسوطتان » و « تجرى بأعيننا » وقوله « ويبقى وجه ربك » وقوله « فى جنب الله » وقوله « استوى على العرش » و « وجاء ربك » وقوله « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ان مثل هذه الآيات لا يمكن أن تفسر — من وجهة نظر الكرامية — الا على ضوء أن الله كائن متجسد متشخص •

٢ — أما عن الأدلة العقلية التى لجأت اليها المجسمة للبرهنة على أن الله جسم فكثيرة منها :

(١) ان الله فاعل • وكل فاعل لا بد أن يكون جسماً • لان كل

(١) أبكار الافكار ص ١٠٤٢ — ١٠٤٣ (مخطوط بدار الكتب المصرية وراجع شرح المواظ ج ٢ ص ٣٣٨) •

ما تشاهده فاعلا هو بالضرورة جسم « كل من كان كذلك (فاعلا) يجب كونه جسما ، ومن لا يكون جسما . لا يصح كونه قادرا عالما . فثبت أن المصحح لذلك كونه جسما »^(١) .

وفي شرحه لهذا الدليل يقول هشام بن الحكم : انه ليس فى المعلومات الا حاضر وغائب . . والحاضر بحضرته مستغن عن الدليل . وانما يحتاج فى الغائب الى الدليل . فاذا لم يكن شىء سوى هذين . وجب أن يكون الحاضر دليلا على الغائب . والاستدلال لا يخلو من ثلاثة أوجه : أما أن نسوى بينهما من جميع الوجوه أو نفرق بينهما من كل وجه أو نسوى من وجه ونفرق من وجه . وبطل الاول لانه يوجب كونه محدثا محتاجا . وبطل الثانى لانه يوجب أن لا يستحق شيئا من الصفات . فلم يبق الا الثالث . فلا بد من مشابهة بينهما لتدل عليه وقد ثبت أن فى الشاهد لا يكون فاعلا قادرا حيا الا جسما أو عرضا . واذا لم يكن عرضا ، لا بد أن يكون جسما^(٢) .

(ب) ومما ذهبوا اليه أيضا فى بيان جسمية الله ان أحد طرق معرفتنا لله سبحانه هو هذه الاجسام ذاتها . فلو لم تشبهه من وجه لما دلت عليه . لان الشىء — زعموا — انما يدل على شبيهه . وذهبوا أيضا الى أن الموجودات على ضربين : قائم بنفسه ومحتاج الى محل والاول هو الجسم ، وهو سبحانه قائم بنفسه وذلك فهو جسم^(٣) . هذه هى أهم الحجج التى تسوقها المجسمة والتى تثبت من خلالها أن معبودهم جسم لا كالأجسام .

(١) ابن كرامة الجسمى : شرح العيون ج ١ ص ٥٣١٧ — مخطوط بدار الكتب المصرية .

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١١٧ وما بعدها . وكذلك شرح العيون لابن كرامة الجسمى ص ١٣٨ . (مخطوط بدار الكتب المصرية) .

(٣) الجسمى : شرح العيون ص ١٣٩ .

(د) فكرة العالم عند الكرامية :

ذهب ابن كرام ، كما حكى لنا الشهرستاني والرازي الخطيب ، الى أن الله « احدى الذات احدى الجوهر » فذاتية الله وجوهرية واحدة ، وهذه الذاتية والجوهرية الواحدة جسم ، وجسم لا كالأجسام • فالله هو الجسم في ذاته وفي جوهره ، وما عدا الله وما سواه فليس جسما على الاطلاق • والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته كما أشرنا • ولقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، وجودا ولا وجودا أو بأن هناك جسما وفعلا ، وكان لا بد له أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما والموجودات لا أجسام ، بل أفعال^(١) •

فلقد عد ابن كرام المادة واحدة أعنى جسما واحدا • فليس في العالم الا الاجسام بأعراضها • ومحال أن يكون الله عرضا • وهذا يعنى أن الوجود واحد • فليس هناك عالم من جهة والله من جهة أخرى ، بل وحدة وجود كاملة وتامة • فالوجود جسم واحد هو الله ، وما عدا ذلك أفعال وأعراض ليست هي الله لكنها تخلق وتفتنى في الله • وهذا بعينه ما ذهب اليه هشام بن الحكم اذ رأى أن الوجود كله جسم ، بما في ذلك الالوان والطعوم والروائح فاذا أخذنا في الاعتبار أن ابن كرام ودعه ابن الحكم ، يعدون جسم الله متناهيا ، أدركنا أن ذاته محل للحوادث ، من حيث أن أى جسم مردود الى جسمية الله ، أو أن الاجسام المتعددة والمختلفة في العالم ذرات واجزاء بالنسبة الى الجسم الكبير — جسم الله — الذى تجتمع فيه وتفترق ، فتكون ذات الله مخالطة لما في العالم من قاذورات ونجاسات وما شاكل ذلك • ولقد ذكر ابن حزم في هذا الصدد على لسان حال محمد بن الحسن بن فورك أن الكرامية تقول « أن الله تعالى يفعل كل ما يفعل في ذاته • وانه لا يقدر على افناء خلقه كله ، حتى يبقى وحده كما كان قبل أن يخلق •

(١) د • النشر : نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ص ٦٤٩ ج ١ ط ٢.

وقالوا أيضا : ان كلام الله تعالى أصوات وحروف هجاء مجتمعة كلها أبدا لم تزل ولا تزال » (١) •

لقد ذهب ابن كرام الى أن أقوال الله واراادته وأدراكاته للمرئيات وأدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه • هذا ما قرره لنا صاحب كتاب الفرق بين الفرق • أما الشهرستاني فقد ذكر أن الكرامية ترى أن ما يحدث في ذات الله ، فانما يحدث في ذات الله بقدرته ، وما يحدث دينا لذاته ، فانما يحدث في ذات الله بواسطة الاحداث • والخلق عبارة عن القول والارادة « الاحداث هو اليجاد والاعدام الواقعان في ذاته بقدرته من الاقوال والارادات والمحدث ما باين ذاته من الجواهر والأعراض » • فالكرامية ، كما هو واضح ، تفرق بين الخلق والمخلوق واليجاد والموجودات ، والموجد وكذلك بين الاعدام والمعدوم • فالخلق انما يقع بالخلق والخلق يقع في ذاته بالقدرة • والمعدوم انما يصير معدوما بالاعدام الواقع في ذاته بالقدرة ففي ذاته سبحانه حوادث كثيرة: الاخبار عن الامور الماضية والكتب المنزلة على الرسل والقصص والوعد والوعيد، والاحكام والتسمعات والتبصرات أى ما يجوز أن يسمع ويبصر •

تقول الكرامية « أن معبودهم محل للحوادث ، وأن أقواله واراادته وأدراكاته للمرئيات ، وأدراكاته للمسموعات ، وملاقاته للصفحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه وسموا (الكرامية) قوله تعالى للشيء « كن » خلقا للمخلوق ، واحداثا للمحدث واعداما للذى يعدم بعد وجوده • ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة » (٢) •

فالشيء لا يكون ولا يفسد الا من خلال حوادث تقع في ذات الله سبحانه ، بحيث لا يحدث في العالم جسم أو عرض الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات الله :

(١) ابن حزم : الفصل جه ص ٢٠٥ •

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ •

(١) ارداته لحدوث ذلك الحادث •

(ب) قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه •

(ج) رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وان لم تحدث فيه الرؤية لم يره •

(د) استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث ، وان لم يحدث فيه ذلك التسمع لم يسمعه •

ومن جهة اعدام الشيء فلا بد لاجل ذلك من :

١ — ارادة الله لعدم ذلك وهى بالطبع ارادة محدثة •

٢ — قوله لمن يريد عدمه كن معدوما أو افن • ففى الله اذن حوادث، احداث ما يحدث واعدام ما يعدم •

ولقد ذهب الكرامية الى أن الحوادث ، وان كانت تحدث فى ذات الله ، الا أن حدوثها لا يوجب لله تعالى وصفا وليست هى نفسها صفات له • فيذكر الشهرستاني عن الكرامية انهم « أجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ولا هى صفات له ، فتحدث فى ذاته هذه الحوادث من الأقوال والارادات والتسمعات والتبصرات ... ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثا ولا خالقا ، وانما هو قائل بقائلية وخالق بخالقيته ومريد بمريديته ، وذلك قدرته على هذه الاشياء » (١)

والواقع أن آراء الكرامية فى نظرتها الى العالم ، على ضوء ما سبق ، تثير تساؤلات عديدة ، وتؤدى الى نظرة جديدة لفكرة العالم •

فالعالم على ضوء ما سبق ، يمكن عده جسما واحدا ، وهو قديم أزلى لا أول له ، وليس هناك فرق بين الخالق والمخلوق • حقا يتحدث الكرامية عن حدوث العالم والحوادث فى ذات الله ، لكن بنظرة أعمق نجد

(١) الملل والنحل ج١ ص ١٠١ ، والفرق بين الفرق ص ٢١٨ •

أن أقوالهم في هذا الصدد كانت ستارا يخفى وراءه حقيقة القول
بقدم العالم . ذلك ان التأثير الافلاطونى واضح تماما ، أعنى القول
بقدم الهىولى المطلقة الخالية عن الاعراض بادية الامر ، ثم بعد ذلك
حدثت الحوادث (الاعراض) في هذه الهىولى .

فالكرامية جعلت الله أشبه بالمادة المطلقة عند أغلاطون ، وحدوث
الحوادث بمثابة حدوث الاعراض في المادة المطلقة . هذه النقطة تؤدى
الى نقطة هامة ، وهى أزلية العالم أعنى قدمه . فإذا كان الله جسما
كبيرا ومن حيث أنه لا يوجد شىء خارج هذا الجسم ومن حيث أن هذا
الجسم قائم بذاته وموجود بذاته ، ليس عن شىء ومن حيث أن أحدا
لم يتدخل في ايجاد هذا الجسم الكبير ، لانه موجود بصفة دائمة ، ولما
كانت الحوادث كلها ، وهى المكونة لجوهر هذا الوجود ، تحدث داخل هذا
الجسم ، لهذا كله فان العالم قديم بالضرورة ولا أول له . ولذلك فلا
يصح القول بأن هذا الجسم مخلوق لانه لا يصح القول بأن الله كذلك .

ومعلوم أن الكرامية قد سوت بين الجسم الكلى والله وعدت هذا
الاخير جسما كبيرا يشتمل على سائر الموجودات الاخرى . يضاف الى
ذلك ان العالم أبدى اذ أن فناءه ممتنع ، اللهم الا اذا عدم الله ذاته ،
لان الكون والفساد يلحق بالجوهر والجوهر لا يخلو من الحوادث ، ولو
خلى الجوهر عن ما يحدث فيه لكان في ذلك فناء للجوهر ذاته .

ويبين الشهرستانى هذه النقطة فيقول « ومن أصلهم أن الحوادث
التي يحدثها (الله) في ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ، اذ لو
جاز عليها عدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر في هذه
لقضية ، وأيضا فلو قدر عدمها فلا يخلو : أما أن يقدر عدمها بالقدر
وباعدام يخلقه في ذاته . ولا يجوز أن يكون عدمها بالقدر ، لانه يؤدى
لى ثبوت المعدوم في ذاته بالقدر من غير واسطة اعدام ، ولجاز حصول
سائر المعدومات بالقدر . ثم يجب طرد ذلك في الوجود حتى يجوز
قوع موجد محدث في ذاته وذلك محال عندهم . ولو فرض اعدامها

بالاعدام لجاز تقدير عدم ذلك بالاعدام ، فيتسلسل فارتكبوا لهذا التحكيم استحالة عدم ما يحدث في ذاته •

ولقد ذهب ابن تيمية الى أن الجهمية^(١) رأت ذلك قبل هشام ابن الحكم والكرامية ، لكن هذا الرأي يحتاج الى اعادة نظر • ذلك أن الجهمية لا تقول بوحدة الوجود البتة ، بل لقد كان نفيها للصفات الالهية بدافع من تنزيه الله عن كل الاشياء الحادثة ، وابن تيمية هو الذي حاول بكل جهده أن يرد الى جهنم بن صفوان ومن تبعه القول بوحدة الوجود ، ويرد اليه كذلك القول بما نادى به الثنوية والدهريون وغيرهم ويكفى أن نذكر أصلين للجهمية حتى يتضح خطأ هذا الرأي •

الاصل الاول : ان الله ليس متمكنا في السماء •

الاصل الثاني : انه ليس فوق الكرسي وفوق العرش^(٢) •

فهذان الاصلان يوجبان ، تماما مخالفة الله للحوادث وتنزيهه عن كل ما يخالفه • وحتى اذا أضاف ابن تيمية أصلا ثالثا : انه في كل مكان ، فان هذا لا يدل على جسمية الله البتة ، بل يدل على أنه سبحانه غير متمكن في مكان ، أو أنه في جهة من الجهات • فكما أنه ليس في مكان، الا أنه في كل مكان قديتفق ابن صفوان مع الكرامية في أن علم الله حادث بعد حدوث الشيء ، وقد يتفق معهم كذلك ، أو بمعنى أدق قد يتفقون معه في أن لكل محدث علما لكن الاتفاق في ناحية كهذه لا يدل على أن جهما ذهب الى ما ذهبت اليه الكرامية فيما بعد •

كذلك فان العالم ، على ضوء هذا المذهب ، مذهب ابن كرام ، أصبح

(١) عن الجهم والجهمية راجع : خالد العلى : جهنم بن صفوان — المكتبة الاهلية ببغداد سية ١٩٦٥ • والكتاب كان رسالة قدمها الباحث للحصول على درجة الماجستير • وقد بين الباحث في كتابه الاصول التاريخية للجهمية ثم عرض بعد ذلك الآراء الفلسفية لجهم بن صفوان •

(٢) نشأة الفكر ج ١ ص ٣٨٨ •

الها فقد اتحدت الطبيعة النورانية بالطبيعة العنصرية وأصبحتا شيئاً واحداً • فهنا وحدة وجود تامة • لذلك فإن الطبيعة تقوم بما يقوم به الاله : فلها القدرة على الخلق والابداع والتصوير ، هذه الطبيعة حية ويجب أن تكون كذلك • فيها ولادة وفناء ، فيها حركة وسكون ، منها تنشأ الموجودات وفيها تنمو واليها ترد عند فنائها • وبالجمله فإن أحوال الموجودات الظاهرة أمام الحس كلها بمثابة عوارض وأحداث داخل الجوهـر المادى الذى هو الاصل فى وجود الموجودات والاشياء •

مفهوم الايمان عند الكرامية :

يعد مفهوم الايمان من أهم المفاهيم الاسلامية لانه يتعلق بكل من الشريعة والعقيدة معا • ويكفى هنا أن نقول انه درجة أعلا بكثير من درجة الاسلام • فليس كل مسلم مؤمن ، لكن لا شك أن كل مؤمن هو بالضرورة مسلم • فالايـمان مرتبة رفيعة من مراتب التوحيد والعقيدة •

ولقد كان موقف الكرامية من « الايمان » موقفا نرى أنه فاق الفرق الأخرى •

وعندى أن هذا الموقف يدل فى حقيقته على نزعة التصوف والزهد التى اتسم بها رجال مدرسة الكرامية • فالنظرة الشاملة الى الكون التى تقسمه الى جوهر واحد (هو الله) والى مجموعة أعراض (هى الموجودات) حادثة ، فانية ، هذه النظرة لا تصدر الا عن رجل صوفى من الطراز الاول • ولهذا فأننا نلقت الانظار الى ضرورة الجانب الروحى والذوقى لدى هذه المدرسة •

تذهب الكرامية الى القول بفطرية الايمان • فالايـمان ليس صفة أو خاصية يكتسبها المرء من خلال خبرته اليومية ، من خلال اعتماده على الحس والعقل • انها ترى أن الايمان « مركز » فى النفس الانسانية قبل أن يخرج المرء الى حيز الوجود الخارجى • ولقد بث الله سبحانه

هذا الايمان في كل نفس انسانية • فالسعى نحو الله والشوق اليه ومحاولة الاتصال به ، دليل قاطع على أن الايمان به سبحانه « مغروز » في جبلة المرء ، ولو لم يكن الامر كذلك لما عرف الناس ربهم • لقد ذهبت الكرامية الى قولها ذلك بناء على تفسيرها لقول الله سبحانه حينما جمع ذرية آدم من الأزل قائلاً لهم « ألسنت بربكم ، قائلوا : بلى » (١) ان هذا الاقرار القاطع بربوبية الله ووحدانيته سبحانه في عالم « الذر » هو أعلا درجات الايمان والتصديق به عند الكرامية •

وما دام الايمان هكذا مركزا في النفس الانسانية ، فانه سيظل باقيا خالدا ، ما بقيت هذه النفوس • ولهذا ترى الكرامية أن المرء حينما يقول « لا اله الا الله » فان قوله هذا ليس قولاً بكرة ان صح التعبير وانما هو تكرار وتأكيده لما سبق أن أقره المرء وأكدوه وهو في عالم الذر (٢) •

ومعنى هذا أن تكرار الشهادة عند الكرامية ليس له شأن يذكر لأنه من قبيل تحصيل الحاصل • إذ لا يفعل المرء بقوله هذا أكثر مما فعله في حياة الذر الاولى ، تلك الحياة التي آمنت فيها الارواح بوحدانية الله قبل أن تهبط الى الابدان • وعلى ذلك فقد فصل الكرامية بين الايمان وبين العمل • لأن الايمان عندهم ثابت لا يزيد ولا ينقص ، أما العمل فانه بخلاف ذلك • يقول الأمدى في هذا الصدد على لسانهم : ان الايمان باق في جميع الخلائق على السوية سوى المرتدين (٣) « وخطورة هذه الفكرة تكمن في أن الكرامية قد سوت بضربة واحدة بين الذين يعملون والذين لا يعملون ، بين المجاهدين وغير المجاهدين • لقد ذهبوا الى أن

(١) الاعراف : ١٧٢ •

(٢) لاحظ هنا التشابه الكبير بين عملية التذكر عند افلاطون وبين ما يقوله ابن كرام • ولاحظ أيضا كيف أن الحب الخاص بالله وفطريته وكيف أنه مغروز في النفس ••• اقول يمكن أن يكون هناك تشابه بين هذا وبين فكرة العشق الارسطية •

(٣) إلكار الافكار ص ١٠٤٤ (مخطوط) •

« المنافقين » في عهد الرسول عليه السلام كانوا مؤمنين ، وأن إيمانهم لا يقل عن إيمان جبريل وميكائيل وغيرهما من ملائكة (١) !! •

لم تهتم الكرامية إذن بشهادة التوحيد الصادرة عن المؤمنين لانها كما اشرنا أشبه بحكم تقريرى يعبر عن ما هو حادث بالفعل • ولكن اهتمام الكرامية كان متعلقا بشهادة « المرتدين » • أولئك الذين جحدوا في حياتهم الدنيا ما سبق أن أقروا وصدقوا به في عالم الذر • فهؤلاء عند الكرامية هم الكفار • هؤلاء ينبغي أن يعودوا الى إيمانهم الاول وأن يقروا بالوحدانية • هنا يكون لقولهم « لا اله الا الله » معنى جديدا اذ أنه يمثل من ثم إيماننا بعد كفر • يقول البغدادى في هذا الصدد « ثم أن الكرامية خاضوا في باب الايمان • فزعموا انه اقرار فرد على الابتداء ، وإن تكريه لا يكون إيماننا الا من المرتدين اذا أقر به بعد رده • وزعموا أيضا أنه هو الاقرار السابق في الذر الاول في طلب النبی عليه السلام ، وهو قولهم : بلى • وزعموا أيضا أن المقر بالشهادتين مؤمن حقا ، وأن اعتقد الكفر بالرسالة • وزعموا أيضا أن المنافقين الذين انزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقا ، وأن إيمانهم كان كإيمان الانبياء والملائكة • وقالوا في أهل الأهواء من مخالفين ومخالفي أهل السنة : ان عذابهم في الآخرة غير مؤبد (٢) •

الكرامية والنبوة :

يبين البغدادى موقف الكرامية من النبوة فيقول « ومن جهالاتهم في باب النبوة والرسالة قولهم : بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول ، سوى الوحي اليه ، وسوى معجزاته ، وسوى عصمته عن المنصية ، وزعموا أن من فعل فيه تلك الصفة وجب على الله تعالى

(١) راجع : التجسيم عند المتكلمين ص ٢٩٩ ، وانظر تفصيل قولهم في إيمان الاطفال في نفس الكتاب ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٣ •

(م ١٢ — علم الكلام)

ارساله • وفرقوا بين الرسول والمرسل بأن الرسول من قامت به تلك
الصفة ، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة (١) •

هذا النص الذي ساقه لنا البغدادى يوضح ما يلى :

١ — ترى الكرامية أن النبوة والرسالة صفتان نفسييتان حالتان في
النبي أو الرسول • وهو لهذه الصفة النفسية يعد نبيا •

٢ — معنى هذا أنها ترى أن المعجزات وغيرها من وحى لا تجعل
المرء نبيا أو رسولا لان النبوة والرسالة لها شروط معينة وصفات
محددة • ومن تتوافر فيه هذه الصفات هو بالضرورة رسول ونبي • أى
أن النبوة والرسالة جاءت على محمد لان له من الصفات ما تؤهله لتحمل
هذه الامانة • ولو لم تكن هذه الصفات موجودة لديه عليه السلام ما صح
أن يكون نبيا أو رسولا حتى وان صدرت عنه بعض الاشياء الخارقة
للعادة •

٣ — كذلك يوضح هذا النص تمييز الكرامية بين الرسول وبين
المرسل • فهى ترى أن كل مرسل ينبغي أن يكون رسولا • لكن يمكن أن
يكون هناك رسول دون أن يكون مرسلا • فمن جاء اليه الوحي وصدرت
اليه التعاليم الدينية ثم ادركه الموت فانه يكون حينئذ رسولا لكنه
ليس مرسلا • ان الرسول من قامت به الرسالة ، أما المرسل فلا يشترط
فيه قيام الصفة التى توجب على الله تعالى ارساله ، بل يكفى — لكى
يكون المرسل مرسلا — أن يرسله الله ويأمره بأداء رسالة معينة •
وكل رسول مرسل وليس العكس • ولا يكون الرسول مرسلا الا بعد
أن يرسله الله • أما قبل ارساله اياه فهو رسول غير مرسل • ويجوز
عزل المرسل ولكن لا يجوز عزل الرسول (٢) •

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢١ .

(٢) راجع التجسيم عند المتكلمين ص ٣١٣ وما بعدها • والامدى :
إبكار الأفكار ص ١٠٤٣ .

٤ — ثم أن الكرامية ، على ضوء النص السابق وبعض النصوص الأخرى ، انتهت الى القول بأن النبوة والرسالة كصفة ومهمة كلف بها الرسول تعصمه فقط عن ما يمكن أن ينتهي به الى تحطيم فكرة العدالة أو حدا من حدود الله . أما غير ذلك من أخطاء ، فإن الكرامية ترى أن انرسل ليسوا معصومين عنها(١) !!

والى جانب ذلك كله فإن الكرامية ترى أنه ينبغي الاقرار بنبوة النبي ورسالة الرسل بمجرد أن يبلغ كل منهما رسالته . فيكفى أن يعترف ويسمع المرء عن النبي وان يبلغ بما يقول به لكي يؤمن برسالته ودعوته ولم تشترط الكرامية في هذا المصدق ضرورة أن يبرهن النبي أو الرسول على صدق دعوته !! . لقد كان رأيهم في هذا أنه يكفي أن يقول النبي « أنا نبي » حتى يؤمنوا به ، ويباركوا دعوته « . وزعمت الكرامية أيضا أن النبي اذا ظهرت دعوته ، فمن سمعها منه أو بلغه خبره ، لزمه تصديقه والاقرار به من غير توقف على معرفة دليله . وقد سرقوا هذه البدعة من أباضية الخوارج الذين قالوا : ان قول النبي عليه السلام « أنا نبي » فنفسه حجة لا يحتاج معها الى برهان (٢) .

ومع أن رأيهم هذا يبدو براقا لطيفا بحيث يمكن أن يباركه القلب ويلبى نداءه مباشرة الا أن له في نفس الوقت خطورته القصوى . فلا يكفي أن يعلن النبي عن « هويته » حتى يؤمن به الناس ، بل انه من الشروط الرئيسية للايمان بالنبوة أن تكون لدى النبي حجج وبراهين ومعجزات قوية يمكن أن يسوقها وأن يأتي ببعضها كشواهد صدق على ما يدعو اليه . أما الايمان بالنبوة دون قيد أو شرط ، فأمر يتنافى كل المنافاة مع آدمية المرء لانه حينئذ يطالب الفرد بالغاء عقله أقصد بالغاء وجوده .

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ .

وعند الكرامية — كما هو الحال عند المعتزلة — نجد أن الناس
ممجوجون بمقولهم • اذ يذهبون الى القول بأنه ينبغي أن يهتدى المرء
بعقله الى معرفة الله وصفاته • وعليه أيضا أن يدرك بعقله أن الله
قد أرسل رسلا من قبل • ولهذا ينبغي أن يؤمن — عقليا — بهذه الرسل
وبمن أرسلهم ، والا استحق العقاب على تقصيره هذا • يقول البغدادى
« وزعمت الكرامية أيضا أن من لم تبلغه دعوة الرسل ، لزمه أن يعتقد
موجبات العقول ، وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا الى خلقه^(١) »
الكرامية ومشكلة الامامة :

أما عن فكرة الامامة فقد جوزت الكرامية « كون امامين في وقت
واحد ، مع وقوع الجدل وتعاطي القتال ، ومع الاختلاف في الاحكام •
وقد أشار ابن كرام في بعض كتبه الى أن عليا معاوية كانا امامين في وقت
واحد • ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه ، وان كان
احدهما عادلا والآخر باغيا • وقال اتباعه : ان عليا كان اماما على وفق
السنة ، وكان معاوية اماما على خلاف السنة ، وكانت طاعة كل واحد
منهما واجبة على اتباعه^(٢) » •

ولعل الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الكرامية ، كما يوضحه هذا النص •
انهم كانوا متعاطفين مع على مؤمنين به وبأحقيته في الامامة لانه أهل
لها • غير أنهم أيضا أجازوا في نفس الوقت ، امامة معاوية مع أنه في رأيهم
كان يسير على غير السنة • هنا نجد تناقضا شنيعا عند الكرامية • وهذا
التناقض لا يمكن حله الا اذا قلنا بأن هذا الرأي ليس رأى مدرسة
الكرامية كلها وانما هو رأى بعض فرقها • أو يمكن حله بطريقة أخرى

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ وراجع الاسفرايينى : التبصير في الدين

بالقول : ان هذا الرأى دخيل على الكرامية ، وان الفرق الاخرى قد
أنطقت الكرامية بما لم تقل به . وأخيرا فهناك احتمال قوى هو أن يكون
المؤرخون قد أساءوا فهم قول الكرامية في هذا الصدد ومن ثم أساءوا
التعبير عنه^(١) .

(١) مما يجعل رفع هذا التناقض داخل مذهب الكرامية أمرا شائكا
هو ان معظم المؤرخين قد أجمعوا على هذا الموقف المتناقض . من هؤلاء
البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ والشهرستاني في كتابه الملل والنحل
ص ١١٣ والبزدوى في كتابه : اصول الدين ص ٦٨ وابن حزم في فصله ج ٤
ص ٢٠٦ وكذلك الأمدى في كتابه : ابيكار الافكار ص ١٠٤٣ . الخ وهنا
لا ينبغي أن يرفع المرء هذا التناقض الا بعد أن تتوافر لديه أدلة أخرى يمكن
أن يستند اليها .

الفصل السابع

المترلة



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliothèque d'Alexandrie

المعتزلة

تعتبر المعتزلة بلا شك من أهم المدارس الكلامية في فجر الاسلام . ذلك أن المعتزلة قد لعبت دورا رئيسيا سواء على المستوى الدينى والسياسى . ولقد غلبت على المعتزلة جميعا النزعة العقلية والتي من أجلها احتلت المعتزلة مكانتها البارزة في تاريخ علم الكلام . ولقد كانت الروابط بين الاساتذة والتلاميذ داخل مدرسة المعتزلة روابط وثيقة أكدت وحدة الهدف ووحدة العقيدة ووحدة المنهج الذى ساروا عليه جميعا .

١ - نشأة المعتزلة (١)

لا يستطيع الباحث أن يحدد بدقة نشأة المعتزلة . فهناك أكثر من رواية حول هذه النشأة : ففي الوقت الذى يذهب فيه بعض المؤرخين (المقرئى مثلا في كتابه : الخطط ج ٤) الى أن نشأة المعتزلة كانت ابتداء من القرن الثانى الهجرى ، نرى البعض الآخر (ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل ») يذهب الى أن المعتزلة انما تمتد في نشأتها الى فجر الاسلام بحيث تستند في نشأتها الى رسول الله . فقد روى عن اسحاق بن عياش أنه قال عن المعتزلة « وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ، اذ يتصل الى أصل بن عطاء وعمرو بن عبيد . وقد أخذ وأصل وعمرو المذهب عن أبى هاشم عبد الله ، وأخذ هذا عن أبيه محمد بن الحنفية ، وهذا عن والده على بن أبى طالب وأخذ على عن النبى صلى الله عليه وسلم . ويؤكد ابن المرتضى هذا بقوله :

(١) عن نشأة المعتزلة وسبب تسميتها بهذا اللقب راجع الدراسة الممتازة التى قام بها في هذا الصدد المستشرق الايطالى نلينو (١٨٧٢ - ١٩٢٨) وقام بترجمتها الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه : التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية ، تحت عنوان « بحوث في المعتزلة » نشرة النهضة العربية ط ٣ سنة ١٩٦٥ .

ان محمد بن الحنفية هو الذى ربه واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم
وأخذ عنه الكلام» (١) •

على أن هذا الذى ذهب اليه ابن المرتضى لا يمكن تصديقه رغم ما فيه
من طرافة • ذلك أننا اذا سرنا على نهج ابن المرتضى لادى ذلك بنا الى
أن نعود بنشأة الفرق كلها : كلامية وفلسفية وصوفية الى فجر
الاسلام وان نسند وجودها الى رسول الله • ولعل هذا هو ما سعت
اليه كل فرقة • فعلى سبيل المثال نجد أن الصوفية — رغم أن التصوف
لم يظهر الا بعد القرن الثانى للهجرة — يعدون أنفسهم امتدادا لرسول
الله ، ويعودون بنشأتهم اليه • ولقد فعلت الخوارج نفس الامر • اذن
لا ينبغى لنا أن نقول ان المعتزلة كفرقة أو مدرسة ، نشأت فى القرن
الاول الهجرى •

معنى هذا اننا نميل الى رأى القائل بأن مؤسس جماعة المعتزلة
هو واصل بن عطاء الغزال (٨٠ هـ = ٦٩٩ م) وعمرو بن عبيد ، وان معالم
هذه المدرسة قد اتضحت من خلالهما •

والاسباب الحقيقية التى أدت الى نشأة المعتزلة متعددة ومتنوعة
شأنها فى ذلك شأن علم الكلام ذاته •

١ — فلا شك أن مسألة الامامة كانت من المسائل الرئيسية التى أدت
الى قيام مدرسة المعتزلة • ذلك أن أهل السنة كان لهم رأيهم الخاص
وكان للشيعة رأيها القائل بأن الامامة من أهل بيت رسول الله ، وأن الامام
ينبغى أن يكون قرشيا • وفى مقابل هذا الرأى ذهب الخوارج ، كما رأينا ،
الى أن الامام لا ينبغى أن يكون موطنه أو نسبه شرطا لتعيينه ، بل
ينبغى أن يكون موضع ثقة المسلمين واحترامهم بحيث اذا وقع اختيارهم
على فرد ، أيا كان مقامه ، صلح هذا الفرد أن يكون اماما • فى هذا الجو

(١) راجع زهدى حسن جار الله — المعتزلة ص ١٢ — ١٣ — مطبعة
مصر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م •

السياسى الذى نستطيع أن نضيف اليه اختلاف المسلمين فى الحكم على مرتكب الكبيرة نهضت المعتزلة من حيث أنها سعت الى ايجاد حل سياسى لمشكلة الامامة والى ايجاد حل دينى لمشكلة مرتكب الكبيرة .

لقد أرادت المعتزلة ، كما سنعرف الآن ، أن تقدم حلولاً تساعد على ايجاد الوحدة بين المسلمين ولم شملهم : ففيما يتعلق بمسألة الامامة سنرى أنها قد أخذت من الشيعة بطرف حيث تقرر زعماء المعتزلة ضرورة وجود امام للمسلمين ، وقد أخذت من الخوارج بطرف آخر حينما قررت أن الامام ينبغي أن يعين طبقاً لاختيار المسلمين له بغض النظر عن لونه وجنسه .

كذلك سوف نرى أنها فى مرتكب الكبيرة قد توسطت بين القائلين بكفره وبين القائلين بأنه مؤمن « لقد كانت الجاول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع . فحكم أهل السنة رأى فيه البعض شيئاً من التساهل ، و حكم الخوارج كان عظيم القسوة متناهاً فى التطرف ، شأنهم فى أكثر عقائدهم ، والمرجئة جنبوا عن اعطاء حكم قطعى فكانوا كأن لم يفعلوا شيئاً . وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بائى الضعف .

وهكذا كان المجال واسعاً والباب مفتوحاً لظهور حلول أخرى . وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجىء بحكم خير من الاحكام السابقة . ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الايمان وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة ، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، بل هو فى منزلة بين منزلتي الايمان والكفر . ودعاه فاسقا « (١) » .

وقد أشار الى هذه المسألة ، من قبل ، الاستاذ « نلينو » حيث قال « والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا ، حتى الآن ، انتباهاً كافياً الى

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٦ — ١٧ .

مسألة خطيرة كل الخطورة • تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الاول ، يكاد يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) انما نشأ حينما احتدم النزاع ، واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج : ذلك النزاع الذى لم يعن حالة المذهب فى الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين : العملية والسياسية • ذلك أنا لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا ، لكانت النتيجة ان يعتبر خارجا على الامة الاسلامية وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلا ، والا تقبل له شهادة ، وان يستباح دمه وماله • ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وانصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقا أن يثور عليهم ويحاربهم • وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحريض على الثورة ضرورة اذا اخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى لكل عضو فى الامة الاسلامية ، اللهم الا فى حالات ضئيلة » •

ويضيف « نلينو » قوله « فى هذه المسألة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الاول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالهما أيامهم • ذلك أنهما وقفا موقفا وسطا ، شبيه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة ، وقالوا أن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، وانما هو فى منزلة بين المنزلتين • وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط ، فى مثل هذه المسألة الدينية بحسب ما قلنا ، الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين • أما الاصول الاخرى لمذهب المعتزلة فانها أضيفت شيئا فشيئا الى نقطة ابتدائهم الاولى هذه ، فأغلب الظن أن مذهبهم فى الاختيار مثلا ، قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذى

يذكر عنه الرواة صراحة انه قدرى • بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل^(١) •

٢ — واذا كنا قد أشرنا الى أن التيارات الدينية قد لعبت دوراً كبيراً في نشأة علم الكلام ، فإن هذه التيارات بعينها كانت عاملاً رئيسياً في قيام المعتزلة • بمعنى أن المعتزلة ، كمدرسة اسلامية عقلية قد قامت للدفاع عن الدين الجديد ضد الديانات التي كانت موجودة آنذاك وعلى رأسها اليهودية والمسيحية • ومع أن المعتزلة قد ردت على هاتين الديانتين إلا أنها بلا شك قد تأثرت بهما وافادت منهما أفادة كبرى • فقد اتضحت هذه الافادة من خلال بعض الحلول التي تقدمتها لبعض المشكلات التي عرضت لها • كما أن هذه الافادة قد اتضحت أيضاً في تلك المحاورات والمناظرات التي كانت تدور بين نفر من المعتزلة وبين غيرهم ممن يدينون بديانات أخرى غير اسلامية • ونشير هنا الى أن بعض اليهود (وعلى رأسهم لبيد بن الأعصم عدو الرسول) القائل بخلق التوراة قد ساعد على ظهور رأى المعتزلة القائل بخلق القرآن •

كذلك يذكر المؤرخون روايات كثيرة مفادها أن المعتزلة قد تأثرت الى حد كبير ببعض الآراء المسيحية • ونحن نعلم أن سيرجون بن منصور الرومى المسيحى كان كاتب معاوية بن أبى سفيان وصاحب أمره • وبعد أن مات سيرجون هذا خلفه ابنه يحيى الدمشقى^(٢) •

(١) نلينو (كروى الفونسو) : بحوث في المعتزلة ص ١٨٠ — ١٨١ —
من كتاب التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية د . عبد الرحمن بدوى —
النهضة العربية سنة ١٩٦٥ •

(٢) يورد الاستاذ زهدى جار الله في كتابه ، المعتزلة بين بعض آراء يحيى الدمشقى وبين بعض آراء المعتزلة . وقد أورد في هذا الصدد القول بالصلاح والاصلاح والقول بخيرية الله ، والقول بنفى الصفات والاسماء عنه سبحانه ، والقول بحرية الارادة واخيراً ذكر نزعة المجاز والتأويل وقد حاول المؤلف هنا ، كما فعل غيره من قبل ، أن يبين الى أى حد افادت =

كذلك لا يغيب عن بالنا ان الاخلل الشاعر المسيحي كان اليد اليمنى
ليزيد بن معاوية حيث كان يعتمد عليه كل الاعتماد في المكاتبات التي
كانت تدور بينه وبين خصومه •

لقد كان طبيعيا أن تمتزج ثقافة هؤلاء وغيرهم مع الثقافة الاسلامية
وأن تتشابك رؤوس الموضوعات والمشاكل التي يبحثها كل فريق • كما
كان طبيعيا أن يتناول كل تيار التيار الآخر : يفهمه وينقده ويأخذ منه
ويرد عليه • ويبدو أن المفكرين المسلمين قد شعروا بالخطر على دينهم
الجديد تجاه التيارات الثقافية المتعددة والتي باتت موجودة أمامهم سواء
في شبه الجزيرة العربية أو في تلك البلاد التي أمتدت اليها الفتوحات
الاسلامية •

٣ - ثمة عامل ثالث ساهم في ازدهار الفكر الاعتزالي ونهضته
بل وخلوده وأقصد بذلك دراسة رجال المعتزلة للفلسفة والفلاسفة • ذلك
أن الفلسفة تعتمد كلية ، كما نعرف ، على العقل والادلة العقلية •
ولقد وجد المعتزلة في البلاد التي فتحها المسلمون مراكز كبرى للمدارس
الفلسفية نذكر منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، مدرسة الاسكندرية
حيث كان بها الفيلسوف اليهودي الكبير فيلون (٢٠ ق ٠ م - ٤٠ م)
ذلك الرجل الذي سعى الى التوفيق بين الدين انيهودي وبين الفلسفة
اليونانية •

وهناك في سورية كانت مدرسة أنطاكيا والرها • وفي العراق كانت
مدرسة نصيبين (شمال العراق) • وكانت توجد في أرض الجزيرة أيضا
مدرسة رأس العين وغيرها • كل هذه المدارس كانت تعمل بالدراسات
اللاهوتية والفلكية وغيرها • ولقد اكتشف رجال المعتزلة أن هذا التراث
الضخم الذي وجدوه لا بد وأن يصطدم بدينهم الجديد فلما شمر

=المعتزلة في بحثها لمثل هذه المشاكل في الآراء المسيحية (راجع ص ٢٦-١١٦)
وينبغي علينا أن نكون على حذر من فكرة التأثير والتأثر هذه وان لا نجزم
بها ما دامت المخطوطات عزيزة علينا في هذا الشأن •

المعتزلة عن سواعدهم لناهضتهم وجدوا انهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ولن يتهيا لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم الى دراسة الفلسفة ويستعينوا بها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم . فالادلة العقلية وحدها غير كافية لافحام الغير والزامهم الحجة ، وانما هي تفنقر الى البراهين العقلية التي تسندها وتظهر حجتها . وهكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كيما يتأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الاسلامى بنفس سلاحهم ويخاطبهم باللغة التي اعتادوا أن يفهموها والاساليب التي درجوا عليها وألفوها . ولعل هذه الحاجة الماسة الى الفلسفة هي التي دفعت المنصور الى تشجيع الترجمة . فقد كان صديقا لعمر بن عبيد رئيس المعتزلة في وقته عظيم الاحترام له . ولعلها أيضا هي التي حملت المأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية الى العربية (١) .

دراسة الفلسفة اذن ومحاولة الافادة من منهجها كانت من جملة العوامل التي أدت الى نشأة المعتزلة ونهضتها . على أننا هنا ننبه الى أن دراسة المعتزلة للفلسفة وافادتهم من منهجها ، لا ينبغي أن يؤدي بنا الى القول بأنهم فلاسفة . ذلك أن الفلسفة عندهم أولا كانت وسيلة وليست غاية . ثم أن نقطة انطلاق الفيلسوف كما نعلم العقل بينما نقطة انطلاق المعتزلة كانت النص الدينى . بعبارة أخرى ان المعتزلة مؤمنون يريدون أن يعقلوا ايمانهم ، بينما الفيلسوف عاقل يريد أن يؤمن . وعلى ذلك فان الموضوعات الفلسفية التي عرض لها المعتزلة بالبحث والدراسة والمناقشة عرضا عقليا لا ينبغي أن ندرجهم على ضوءها ، في ذمرة الفلاسفة لان بحثهم لهذه الموضوعات جاء عرضا من خلال بحثهم لبعض المسائل اللاهوتية .

هذه هي أهم الاسباب الرئيسية التي أدت الى نشأة المعتزلة . ودونكم القصة التي لا يخلو منها كتاب يتحدث عن هذه النشأة .

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٤٨ .

كان الحسن البصري استاذاً لمواصل بن عطاء الغزال • ولقد دخل في يوم ما رجل على الحسن البصري أثناء القائه درساً على تلاميذه قائلاً له : يا امام الدين ظهر في زماننا هذا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة (١) • (الوعيدية من الخوارج) حيث يذهبون الى القول بأن مرتكب الذنب أو الجريمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة فهو كافر مخلد في النار من حيث أن الايمان لا يتم الا بالعمل • فاذا كان العمل مخالفاً للايمان أبطل الايمان وأفسده • وأضاف الرجل أن ثمة جماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون : لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة • لان المرجئة ترى أن العمود الفقري للدين هو الايمان • فاذا وجد في انسان ما صار مؤمناً وإذا انتفى صار كافراً • وما دام مرتكب الكبيرة مؤمناً بالله فانه لا يكون كافراً • أما جزاؤه على الجرائم التي ارتكبتها فقد رأت هذه الجماعة أرجاء ذلك الى الله • فكيف يا امام الدين تحكم لنا أن نعتقد في ذلك •

وقبل أن يجيب الحسن ، قال واصل : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين • وقد أثبت هذه الوجه التالي : ان المؤمن اسم مدح ، والفاسق لا يستحق

(١) ينبغي علينا في هذا الصدد أن نبين ما المقصود بالكبيرة ، وهنا نقول : ان الكبائر (جمع كبيرة) تنقسم الى : كبيرة مطلقة وهي الشرك بالله ، والى كبائر أخرى هي ما دون الشرك • أي أن صاحبها يفعلها مع إقراره بالوحدانية • أما عن الكبيرة المطلقة فلا اختلاف بين المسلمين بشأن صاحبها من حيث أنه كافر مخلد في النار • وذلك لقوله تعالى « أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » • أما الكبائر التي يفعلها مجرمو الأمة ، وهم بطبيعة الحال مقرون بالوحدانية ، فإن الفرق الإسلامية قد اختلفت في الحكم عليهم • ولقد أوضح الامام مسلم في صحيحة الكبائر التي هي دون الشرك فذكر انها : قتل النفس التي حرم الله الا بالحق والزنا ، وحقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربوا ، والتولي عن الزحف ثم قذف المحصنات • (راجع المعتزلة) •

المدح فلا يكون مؤمنا ، كما انه أيضا ليس بكافرا لاقراءه بالشهادتين •
ولوجود سائر أعمال الخير فيه • فاذا مات بلا توبة ، خلد في النار • فليس
في الآخرة الا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير ، لكن يخفف عليه
وتكون درجته فوق درجات الكفار • فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل ،
فذلك سمي هو وأصحابه معتزلة^(١) •

٢ — ألقاب المعتزلة :

على ضوء الرواية السابقة ، والتي أجمع على صحتها المؤرخون
نستطيع أن نقول ان المعتزلة سميت كذلك بناء على أن واصلًا ، هو ومن
تبعه ، ابتعد عن مجلس الحسن البصري • حيث وجد أن آراءه وأفكاره
نضجت وأصبحت متعارضة مع آراء استاذه ، فحرص على أن يعلنها على
الملأ في ركن من أركان المسجد • وهنا تكون هذه التسمية دالة على نضج
واصل العقلي الامر الذي جعل منه منافسا خطيرا لاستاذه • ولهذا
فان هذا اللقب يمكن أن يكون لقبا حميدا لو اصل ولن تبعه ومن ثم
فانها (كلمة المعتزلة) تكون اسم مدح •

وهناك رواية أخرى — وهي على لسان خصوم المعتزلة — مؤداها
ان الحسن قد طرد واصلًا من مجلسه ، فاعتزل ، فسمى هو وأتباعه
معتزلة •

وهناك من ذهب ، في محاولة منه لتفسير نشأة المعتزلة ، الى القول:
انهم سموا معتزلة لانهم اعتزلوا قول الامة وجاءوا برأى جديد •

وهناك من ذهب الى القول بأن التسمية ترجع الى شيء كان يحدث
قبل ذلك ، وهو أنه ، في أوقات الاختلافات والفتن ، كان البعض يبتعد

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٢ •
(م ١٣ — علم الكلام)

عن جو الخلافات والصراعات ، فكان يسمى هذا البعض معتزلة • وهنا يقال « ان اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على موقفهم كأنايس مبتعدين مما يدين طرفى رجال الدين والساسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين » (١) •

وهناك من ذهب (مثل جولد تسيهر) الى أنهم سموا « معتزلة » لان بعض زعمائهم كواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وجعفر بن بشير ، وجعفر بن حرب ، كانوا يعتزلون حياة اللهو واللعب ، ويزهدون فى الدنيا صارفين قلوبهم الى الله •

والى قريب من هذا ذهب أحد المعتزلة وهو « ابن المرتضى » فى كتابه « النية والامل » حيث قال انهم سموا كذلك لانهم قد اعترضوا البدع والاقوال المحدثه وكل من يخالف الدين الحقيقى (٢) • وتلقب المعتزلة أيضا بـ « القدرية » لانهم يسندون أفعال العباد الى قدرتهم كما سنرى ، منكرين القدر فيها • فهم يذهبون الى أن المرء هو الذى يقدر أعماله ، ومن أجل هذا سوف يحاسب عليها • ولقد نفرت المعتزلة من اسم « القدرية » ، وحاولت ازاحتها عنها بقولها : ان من يقول بأن القدر خيره وشره من الله أولى باسم القدر منا ، لان من يثبت القدر أحق بأن ينسب اليه ممن ينفيه (٣) •

(١) راجع نلينو : بحوث فى المعتزلة ص ١٨٣ وما بعدها وراجع مسائل الإمامة ص ١٦ — ١٧ وما بعدها .

(٢) راجع طبقات المعتزلة ص ١ وما بعدها تحقيق د • على ساسى النشار — دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢ ، وراجع الفرق بين الفرق ص ١١٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٧٧٢ — ٧٧٣ — نشرة عبد الكريم عثمان — مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ وراجع المال والنحل ج١ ص ٤٩ وشرح المواظف للإيجى ص ٣١٧ •

وقد علق نلينو على هذه التسمية بقوله « اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا عن هذا السؤال (والمقصود السؤال الخاص بسبب تسمية المعتزلة بالقدرية) باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون : أنهم سموا القدرية لانهم أنكروا القدر أو « على انكارهم القدر » • ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية « ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم انقدرية منا » (١) ••

ولقد لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد (٢) • وذلك لقولهم بوجوب الاصلاح ، ونفى الصفات القديمة • فلقد ذهبوا ، من جملة ما ذهبوا كما سنرى ، الى القول بأنه يجب على الله ما هو أصلح لعباده • وعليه أيضا أثابة المطيع • فهذا واجب عليه • وفي رأيهم أن العدل الالهي يقتضى هذا ، يقتضى أن لا يخل الخالق بما هو واجب عليه أصلا من اعطاء كل ذي حق حقه •

كذلك يميل المعتزلة الى اطلاق اسم « أهل الحق » على أنفسهم ، اذ يعتقدون ان ما يقولونه هو الحق وانهم انما يتبعون الحق دون غيرهم • وذلك بناء على اعتقادهم أنهم الفرقة الخاجية التى أشار اليها الرسول الكريم • وفي مقابل هذه التسمية التى أطلقوها على أنفسهم نجد أنهم قد أطلقوا بعض التسميات التى لها دلة سيئة عند المسلمين على خصومهم وذلك لكى يؤكدوا تسميتهم (أهل الحق) فى مقابل هذه الاسماء المخالفة للدين • من هذه الاسماء التى أطلقها المعتزلة على خصومهم : المجبرة ، الحشوية ، الرافضة ، المجسمة ، المشبهة الزنادقة ••• الخ •

(١) نلينو : بحوث فى المعتزلة ص ١٩٨ •

(٢) لاحظ أن اكبر كتاب الف من المعتزلة ويعد مؤلفه الآن من أهم رجالها سمي بهذه التسمية واقصد هنا كتاب القيانى عبد الجبار « المغنى فى ابواب التوحيد والعدل » •

وهناك من ذهب الى اطلاق كلمتي « المجوس والثنوية » على المعتزلة (راجع المقرئى — الخطط ج ٤) من حيث انها تميز بين دائرتين من الافعال : دائرة من فعل الله ودائرة من فعل غيره سواء كان هذا الغير شيطانا أم انسانا . ونحن نعلم أن الثنوية والمجوس قد قالتا بوجود فاعلين . فاذا جاءت المعتزلة من بعدهما وذكرت أن ثمة فاعلين للافعال أو ان نُسئت خالقين للافعال ، كان من السهولة بمكان أن يطلق خصوم المعتزلة عليهم اسم « الثنوية والمجوس » .

ومن جملة الاسماء التى أطلقت على المعتزلة نجد كذلك اسم « الجهمية » نسبة الى جهنم بن صفوان ، وذلك راجع الى الشبهة الكبير بن آراء جهنم وبين آراء المعتزلة . ويكفى أن نشير هنا الى أن جهنما قد قال بخلق القرآن وهو ما قالت به المعتزلة . كذلك فان جهنما قد قال بأن الصفات عين الذات وهو ما ذهب اليه المعتزلة . أيضا اذا كان جهنم قد نفى الرؤية فان المعتزلة قد ذهبت أيضا الى نفى ذلك . وهكذا نجد أوجه شبه كبرى بين مذهب المعتزلة وبين مذهب جهنم^(١) .

وأخيرا فان خصوم المعتزلة قد أطلقوا عليهم اسم « المعطلة » ، لان المعتزلة تذهب ، كما سنرى ، الى أن صفات الله حادثة . ومعنى هذا انها فى الحقيقة انما « تعطل » الله عن فعله ، لأن التعطيل ليس الا نفى صفاته عنه : فاذا كانت تنفى أزلية الصفات الالهية كالخلق والسمع وغيرها فانها تعد حينئذ معطلة .

وهناك من ذهب الى تقسيم آخر لأسماء المعتزلة ، حيث وضع الالقب التى يطلقونها على أنفسهم ، ويحبون أن تطلق عليهم فى جانب ووضع الالقب الاخرى التى ترفضها المعتزلة . . . فى جانب آخر . أما عن

(١) راجع : خالد العلى : جهنم بن صفوان ص ٧٢ — بغداد مسنة ١٩٦٥ حيث أوضح المؤلف من خلال عرض وجهة نظر جهنم بن صفوان ان هناك شبهة كبيرا للغاية بين آراء جهنم وبين آراء المعتزلة .

اللقاب الاخرى التى تميل اليها المعتزلة فهي : المعتزلة (بمعنى النفاة وأهل التقى والنفاة لا بالمعنى السىء الذى يشير الى طردهم من مجلس الحسن البصرى أو أنهم جاءوا بالبدع) ، أهل التوحيد ، الموحدة ، العدلية ، أهل العدل ، الوعدية والوعيدية ، المنازلية : أهل الحق فى الاسلام ، القدرية ، المنزهة ، ثم أهل التنزيه •

أما اللقب الذى ترفضه المعتزلة فهي : المعتزلة (بمعنى المنشقين) ، النفاة ، المعطلة ، الجهمية ، مخانيث الخوارج ، ثم المبتدعة^(١) •

أما المستشرق الايطالى « نلينو » فقد انتهى ، فى بحثه الممتاز عن نشأة المعتزلة وسبب تسميتها بهذا الاسم وبغيره من أسماء ، الى عدة نتائج نرى ضرورة ذكرها هنا •

يقول نلينو :

١ — لم يكن اسم المعتزلة فى ميدان الكلام مأخوذا من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن اذا قد اخترعه أهل السنة مضمين اياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة وانما اختار المعتزلة الاولون هذا الاسم ، أو على الاقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين » (أهل السنة والخوارج) على الآخر فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة : مسألة القاسق •

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الاهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الاهلية فى القرن الاول ، فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر • فكان المعتزلة الجدد المتكلمون فى الاصل استمرارا فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين •

(١) راجع مقدمة طبقات المعتزلة ص ٢ — ٣ •

٣ — كانت الجماعة الاولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال اشخاصا اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الاخرى . حتى انه في القرن الاول واوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال غيرهم . فلم يكن الاجماع قد تم بعد في هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الاصل يشير اذا الى النقطة الوحيدة المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة ، وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الاهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الاخرى التى رسخت شيئا فشيئا ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى التى اتخذها المعتزلة من بعد احيانا للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « الموحدة » (مشيرين بذلك الى مذهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب) .

٥ — لعل ذكرى الاصل الحقيقى لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثانى من القرن الثانى . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة أنفسهم ، شيئا فشيئا ان هذا الاسم يدل على أنهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وان هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الاصلى في هذه التسمية .

٦ — وأخيرا نستخلص انه ليس بصحيح ان المعتزلة كانوا في الاصل فرعا أو استمرارا للقدرية في القرن الاول ، وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة^(١) .

(١) نلينو : بحوث في المعتزلة ص ١٩٠ — ١٩٢ .

أما بعد : فقد كانت هذه أهم الألقاب التي أطلقت على المعتزلة : سواء أطلقوها على أنفسهم أو أطلقها البعض عليهم . وقد أشرنا الى بعض الاسباب التي تكمن خلف كل لقب أو تسمية من هذه الاسماء . ورأينا أن ثمة القابا يمكن أن يقبلها العقل وأخرى لعب فيها الخصوم دورا كبيرا كي ينالوا من المعتزلة . ومهما ، يكن من أمر ، فإن كلمة « المعتزلة » أصبحت أشهر لقب لهذه الجماعة . ويليها (في الشهرة) لقب « أهل العدل والتوحيد » . فهذان اللقبان اذا سمعهما الدارس لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية ، أدرك مباشرة ان المقصود هم هذه الفئة التي نتحدث عنها الآن .

٣ - الاصول الخمسة

لقد اتفقت المعتزلة على عدة أصول تميزت بها عن غيرها من الفرق، وهذه الاصول تعد شرطا رئيسيا لكي نحكم بأن هذا معتزلي أم لا . أما عن الاصول فهي خمسة : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم الوعد والوعيد .

وقد أوضح لنا القاضي عبد الجبار في كتابه « شرح الاصول الخمسة » السبب الذي من أجله انتهت المعتزلة الى حصر مبادئها في خمسة أصول ، فقالت « لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الاصول . الا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد — وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل — وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد — وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين — وخلاف الامامية دخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .. » (١)

(١) عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٢٤ نشرة عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ . وقد اعتمدنا الى حد كبير على هذا الكتاب في حديثنا التالي عن الاصول الخمسة عند المعتزلة .

ولنبداً الآن حديثنا عن هذه الاصول الخمسة بشيء من الايجاز :

١ - التوحيد

تذهب جماعة المعتزلة الى القول ان الله واحد في ذاته لا شريك له • ولا شريك له أيضاً في خلق هذا العالم وتكوينه ، ولا شريك له في القدم . هذا القول مشترك بين جماعه المعتزلة وبين غيرهم من المتكلمين • غير أن المعتزلة نفوا أن تكون لله صفات قديمة زائدة على ذاته سبحانه ، وأثبتوا هذه الصفات من حيث أنها عين الذات الالهية • وهذا هو معنى التوحيد كما فهموه • فالتوحيد عند أهل العدل يتلخص في أن « الذات الالهية واحدة في ذاتها ، اذ ليس هناك ذات وصفات متميزة عن الذات . فالله ، مثلاً ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، وعالم بعلم وعلمه ذاته ، وهكذا . وفي نفس الوقت قام المعتزلة بتأويل كل الآيات التي توحى بوجود شبيه بين الله وبين الاشياء الحادثة ، مثل تلك الآيات التي فيها ذكر اليد ، والعين ، والوجه وصرفوا دلالة هذه الالفاظ الى معانى مجازية ، وذلك لكي لا يتبادر الى الذهن أن الذات الالهية متشابهة مع الكائنات الحادثة ..

وقد اهتم المعتزلة اهتماماً رئيسياً باثبات انفراد الله بالمقدم ، لانهم ذهبوا الى أن هذه الصفة : صفة القدم ، أخص الخصائص التي تتصف بها الذات الالهية (وسنرى ذلك بالتفصيل في عرضنا مشكلة الصفات الالهية) قالت المعتزلة « ان الله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدره وحياة هي صفة قديمة ومعانى قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم ، الذي هو أخص الوصف ، لشاركته في الالوهية ، فكل ما عدا الله من الكائنات حادثة لم ومن الواضح أن المعتزلة ارادوا من تأكيدهم التوحيد ، بالمعنى الذي فهموه محاربة المشبهة والمجسمة والمشركين ، أصحاب المذاهب الاخرى ، الذين كانوا منتشرين في البيئة الاسلامية والذين يقولون بأكثر من قديم ، مثلما ذهب ارسطو وافلاطون والثنوية بوجه عام •

وجماعة المعتزلة متفقين على انكار الصفات القديمة من جهة انها رائدة على الذات ، لكنهم يختلفون في هذا الاتفاق من حيث التفاصيل ، أقصد من حيث ادراكهم النسبة بين الذات الالهية وبين صفاتها من جهة ، وبين هذه الصفات بعضها وبعض من جهة أخرى . فلقد ذهب شيخ المعتزلة العلاف ، الى أن الصفات هي عين الذات ، لكنها من حيث تعلقها وجوه للذات وهي تتمايز تمايزا اعتباريا ، وذلك حسب كل موضوع . فالقدرة تتميز عن العلم ، لان موضوع القدرة شيء ، وموضوع العلم شيء آخر . ويذهب النظام الى أن الصفات الالهية هي عين الذات ، وانها تتمايز من جهة ان اثبات كل صفة لله يتضمن نفى وجه من وجوه النقص . فمعنى اثبات القدرة ، نفى العجز ، ومعنى اثبات العلم ، نفى الجهل . ومن المعتزلة من عد الصفات أحوالا للذات (الجبائي) بمعنى ، انها مفهومات تدرك بها الذات كالمعاني الكلية التي تدرك بها الاشياء الجزئية . ومنها من عد الصفات اعتبارات عقلية تساعدنا على تعقل الذات (١) .

ولما كان المعتزلة ينكرون كل قديم سوى ذات الله ، فانهم انكروا قدم العالم ، وانكروا فيما يتعلق بالصفات الالهية ، قدم الكلام الالهى الذى جاء به الوحي الالهى ، وبالتالي أنكروا قدم القرآن وقد ذهب نفر منهم وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف ، الى أن هذا العالم خلق من لا شيء بواسطة الامر الالهى ، أمر التكوين « كن فيكون » وذهب الى أن هذا الامر حادث لا فى محل ، وان هذا العالم خلق من العدم ، من لا شيء . أما الوحي الالهى فهو عند العلاف حاصل بأمر التكليف ، وهو حادث فى محل ، وهذا الامر هو الكلام الذى يأتى على السنة الانبياء ويتضمن الاوامر والنواهي والاخبار .

ومن المعتزلة من تشدد فى أنكار الصفات خوفا من الوقوع فى التشبيه،

(١) راجع الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ — ٥٠ ، وراجع ايضا المجموع من المحيط بالتكليف للنقضى عبد الجبار ص ٦١ وما بعدها ، نشرة الاب جين يوسف هو بن — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩٦٢ ، وراجع ايضا ديوان الاصول — لابی رشيد سعيد بن محمد النيسابورى ص ٤٥٧ وما بعدها دار الكتب سنة ١٩٦٩ .

أو الوقوع في تصور الذات الالهية على أنها شيء نسبي أو محدود ،
فأنكروا أن يطلق على الله القول بأنه قديم لان — اطلاق هذه الكلمة
يشعر بالتقادم الزماني مع أن وجود الله فوق مفهوم الزمان • وذهب
البعض حرصا منهم على التنزیه الى انكار وصف الله بأنه مريد بالمعنى
الحقيقي • ولا شك انهم كانوا يتصورون الارادة بالمعنى الانساني ، وأنها
تقتضى حاجة عند المريد ، وتقتضى موقفا يقفه الكائن بين دواعي تدعوه
الى الفعل ، وبين عقبات تعوقه عن هذا الفعل • وهذا كله لا يتفق في رأيهم
مع الكمال الالهى •

ومن مظاهر اهتمام المعتزلة بالتنزيه ، أنهم أنكروا امكان رؤية
الله في الحياة الآخرة • وذلك لانهم اعتقدوا أن الرؤية لا تتم ولا يمكن أن
تفهم الا بالمعنى الحسى ، وأن رؤية المحسوسات ، كما هو معروف ، تتم
بأن يقع الشعاع الضوئى على الجسم المرئى ، وينعكس هذا الشعاع
على العين فترى الشيء • وهذه الرؤية لا تتم الا اذا كان الشيء ماديا •
ولما كان الله لا يمكن أن يكون جسما ، فانه لا يمكن تحديده وبالتالي
رؤيته • ولهذا فاننا لن نرى الله لا في هذه الدنيا ولا في الحياة الآخرة
لسبب رئيسى هو ان الله ليس جسما •

وهنا ذهبت المعتزلة الى تأويل كل الآيات التى يمكن أن يفهم منها،
أو تشير الى الرؤية حيث أوضحت المعانى المختلفة لكلمة « النظر » وبينت
انه ليس قاصرا على العين المحسوسة فقط • فقد يذكر ويراد به الانتظار
كقوله تعالى « فناظرة بم يرجع المرسلون » (١) وقد يذكر ويراد به العطف
والرحمة ، كقوله تعالى « ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة » (٢) ،
وقد يذكر ويراد به المقابلة فهو أحيانا يذكر ويراد به ادامة التفكير بالقلب
« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٣) •

(١) سورة النمل آية ٢٥ •

(٢) آل عمران ٧٧ •

(٣) الغاشية ١٧ ، وراجع شرح الاصول الخمسة ص ٤٤ — ٤٥ وراجع
ايضا ديوان الاصول للنيسابورى ص ٦٠٠ وما بعدها حيث عالج المؤلف بدقة
موقف المعتزلة من رؤية الله في الآخرة •

وقد اعتمدت المعتزلة ، كما سنرى ، على « النقل » فى نفى رؤية الله ، فقد استشهدت فى هذا الصدد بقوله سبحانه « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » (١) • ووجه الاستدلال بهذه الآية هو ان الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية (٢) ثم يذكر المعتزلة بعض العبارات العربية التى تبين أن النظر ليس هو الرؤية • مثل قول القائل : نظرت الى الهلال فلم أره ••• وقوله : نظرت حتى رأيت •• وقوله نظرت فرأيت •• وكل هذا يدل على التمايز بين النظر والرؤية ••

ثم ان عادة العرب أن ينوعوا النظر ، فيقولوا : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر شزر •• فلو كان النظر هو الرؤية ، لكانوا ينوعون الرؤية كما ينوعون النظر (٣) •

لقد عرض القاضى عبد الجبار (المتوفى + ٤١٥ هـ) هذا الاصل الاول ، أصل التوحيد مبينا رأى المعتزلة فى كتابه « شرح الاصول الخمسة » بتفصيل مع بيان الاسس والبراهين العقلية التى دعمت موقف المعتزلة فى هذا الصدد • ولذا سوف نعرض الآن ، وبإيجاز ، ملخصا لقوله (٤) •

ذهب القاضى عبد الجبار الى أن أول واجب على المرء أن يعرفه من صفات الله ، هو صفة القدرة • فهى الاساس وما عداها من صفات فمرتب عليها (٥) • ذلك ان الادلة قامت على أنه سبحانه هو المحدث للعالم • والاحداث يدل مباشرة على القدرة الالهية ، وعلى أن هذا الاحداث

(١) الانعام ١٠٣

(٢) ديوان الاصول ص ٦٠١ — ٦٠٢

(٣) راجع ديوان الاصول ص ٦٠٣ — ٦٠٤

(٤) الى جانب شرح الاصول للقاضى يراجع له ايضا كتابه الكبير المغنى فى ابواب التوحيد والعدل وكذلك يراجع ديوان الاصول للنيسابورى ص ٤٦٩ وما بعدها •

(٥) شرح الاصول الخمسة ص ٦٥ ، ص ١١٤ •

تم من غير واسطة ، سواء كانت هذه الواسطة آلات أو مواد سابقة • أما باقى الصفات ، فان القاضى عبد الجبار يرى أننا نحتاج فى معرفتها الى واسطة أو واسطتين أو أكثر • ولقد أثبت القاضى عبد الجبار القدرة الالهية على النحو الآتى :

قامت الادلة على أن الله تعالى قد صح عنه الفعل • وصحة الفعل تدل على أنه قادر والذى يدل على أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام هذا العالم واعراضه فاذا لم يصح منه تعالى الفعل ، لم تحدث هذه الاجسام بأعراضها • ووقوع الفعل شئ مبين لصحة وقوعه (١) • أما الذى يدل على أن صحة الفعل تقتضى كونه سبحانه قادرا ، فواضح من حيث النظر فيما يقع امام الحس • ونظرة بسيطة للواقع تجد اننا نستطيع القيام ببعض الافعال ، بينما يوجد صنف آخر يتعذر علينا القيام به • وهذا يعنى أن دائرة الافعال الاخيرة التى لا نتمكن من القيام بها متعلقة بالكائن المطلق • ويرى القاضى عبد الجبار أن المكلف يلزمه فى هذا الصدد أن الله تعالى كان قادرا من الازل وما زال قادرا ، وانه لا يجوز خروجه سبحانه عن هذا الوصف لضعف أو عجز لانه سبحانه قادر على جميع أجناس المقدورات ، وان هذه المقدورات لا يمكن أن تنحصر فى الجنس والنوع •

ويرى القاضى أن ما يدل على أنه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، انه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ثم أضحى قادرا ، لوجب أن يكون قادرا بقدرة متجددة وهذا باطل بطبيعة الحال كما سيتضح من خلال عرضنا لسائر النصوص • ثم يذهب القاضى الى أن هذه الصفة صفة القدرة تلزم الاله لزوما ذاتيا لان هذه الصفة من صفات النفس والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز أن يخرج عنها بحال من الاحوال • وهذه القدرة كما أشرنا تعم سائر أجناس المقدورات • يدل على ذلك أن أجناس المقدورات لا تخلو : أما ان تدخل تحت مقدورنا أو لا تدخل

تحت مقدورنا • فإذا لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها والا خرجت عن كونها مقدورة له • أما اذا دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى قادر عليها من باب اولى لأن قدرته نعم سائر المقدورات فضلا عن أن حاله سبحانه في القدرة على الاجناس ان لم يكن زائدا عن حالنا فهو على الاقل لا يمكن أن ينقص عنه (١) •

وذهب القاضى عبد الجبار الى أن صفة العلم الالهى يمكن أن يبرهن عليها كالآتى :

قد صح من الله الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما • أما عن تعريف المحكم ذاته فهو كل فعل واقعا من فاعله على وجه لا يتأتى من غيره • ويقرر القاضى هذين الامرين على أصلين :

١ — انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم •

٢ — أن صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما ويدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم انه قد خلق الحيوانات مع ما فيها من عجائب وادار الفلك وسير بعضها اثر بعض بانتظام وسير الرياح والليل والنهار الى غير ذلك (٢) •

أما الذى يدل على أن صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالما هو أننا نجد في الشاهد المنظور الواقع امام الحس قادرين : احدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكتاب والآخر يتعذر عليه هذا الاحكام كالجاهل • فمن صح منه ذلك الاحكام فهو عالم ومن تعذر عليه فهو جاهل •

ويحق نقول : من يتتبع القاضى في كتابه شرح الاصول الخمسة في هذا الصدد يتبين له أن هذه الاصول الخمسة قد استغرقت كتابا كبيرا بلغ ما يقرب من سبعمائة صفحة لم يترك القاضى عبد الجبار صغيرة ولا كبيرة الا وقد تعرض لها بالشرح والنقد والاستدلال والرد على المخالفين ونحن لا نستطيع بطبيعة الحال أن نتعرض بالتفصيل لكل

(١) شرح الاصول الخمسة ص ١٥٦

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ١٥٦ •

ما تعرض له حتى لا يضيع منا ما نحن بصدد من عرض لعلم الكلام
ومدارسه •

٢ - الاصل الثاني : العدل

أطلق المعتزلة على أنفسهم أنهم أهل العدل والتوحيد • والعدل ، كما عرفه القاضى عبد الجبار هو : أن أفعال الله كلها حسنة ، وأنه سبحانه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه (١) • ويأتى أصل العدل فى المرتبة الثانية بعد أصل التوحيد • وهذا الاصل من الاصول التى أجمعت عليها المعتزلة • والمقصود بالعدل هنا عند المعتزلة أن الله لا يظلم أحدا من عباده ورأيهم فى هذا أن الانسان حر مختار مسئول عن افعاله وأنه خالقها على الحقيقة ومن ثم فإن الله سوف يحاسبه على ما فعل • ويذهب المعتزلة الى أن الله لا يتدخل فى أفعال العباد لا لأنه لا يستطيع ذلك ، بل لأن الله أقدر العباد على أفعال محددة وكلفهم آداءها • والعدل الالهى كصفة من صفات الكمال الخاص بالله يقتضى أن لا يتدخل الرب فى أفعال العبد ما دام أنه سيحاسبه فى النهاية على هذه الأفعال • فلا يصح فى رأى المعتزلة أن يكلف الله العباد بتكاليف محددة مغينة ثم يتدخل أو يحول بينهم وبين هذه التكاليف •

والمعتزلة فى هذا الصدد انما تميز بين ميدان الفعل الاسانى وبين ميدان الفعل الالهى • فهى ترى أنه لا يصح أن تضاف الى الله أفعال العباد ولا يصح من جهة أخرى أن يضاف فعل الله الى العبد • ذلك أن فعل العبد معلول واحد ، أو بتعبير آخر مقدور واحد • وهذا المقدور لا يصح أن يوزع بين قادرين ، لأن لكل معلول علة واحدة ، ولكل مقدور قادر واحد • والقدرة التى تحقق هذا الفعل وتخرجه الى حيز الوجود هى القدرة الفاعلة على الحقيقة • وعلى هذا الاساس انتهت المعتزلة الى

(١) شرح الفصول الخمسة ص ٢٢ ، وراجع ص ٣٠١ وما بعدها .

أن الفعل البشرى واحد ، وهو مقدور للانسان ، ومن ثم فإن الانسان فاعل لافعاله على الحقيقة^(١) .

ومن جملة ما ساقه القاضى عبد الجبار للتمييز بين هاتين الدائرتين من الافعال قوله انا « نفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على احسانه ، ونذم المسيء على اساءته . ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ولا فى طول القامة وقصرها ، حتى لا يحسن منا أن نقول للظالم لم ظلمت ، ولا للكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا ، بخلاف الآخر والا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى اللذلم والكذب ، وقد عرف فسادہ »^(٢) .

ثم ان ما يثبت أن الفعل منه ما هو خاص بالانسان ، ومنه ما هو خاص بالقدرة الالهية ، هو أن ثمة أفعالا تحدث منا بناء على صوارفنا ودواعينا ، واخرى تحدث دون أن يكون لنا دخل فيها . فنحن حينما نسعى الى الذهاب الى مكان ما نذهب اليه ، وحينما نسعى الى الحصول على شىء ما نحصل عليه ، مادامت الاسباب مهيأة والظروف مواتية . غير أنه تحدث بعض الحوادث والاسباب التى تحول بيننا وبين ما نريد . وهذه الاخيرة خاصة بالمجال الالهى بلا شك . يقول القاضى عبد الجبار ، فى معرض حديثه عن بيان أن أفعالنا مخلوقة لنا « الذى يدل على أن هذه التصرفات (الافعال) يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، هو أن أحدنا اذا دعاه الداعى الى القيام ، حصل منه القيام على طريقة واحدة وونيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فلو دعا الداعى الى الاكل بأن يكون جائعا وبين يديه ما يشتهي ، فإنه يقع منه الاكل على كل وجه ولا يختلف الحال فى ذلك . وهذا امارة كونه موقوفا على دواعينا ويقع بحسبها »^(٣) .

(١) راجع ايضا : الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٢ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٣٣٢ .

(٣) شرح الاصول ص ٣٣٧ .

ومما ساقه القاضى عبد الجبار أيضا فى هذا الصدد ، لكى يبين ان الله لا يخلق أفعال العباد ، وأن أفعال الله — من جهة أخرى — لا يصح ، ولا يمكن ، أن يقوم بها العباد ، ما يلى :

(ا) ان المرء لا يخلق نفسه أو بتعبير أدق ، أن المرء ليس مسئولا عن خلقته ، ولو كان الامر بيده ، لأحدث لنفسه كل ما هو جميل وحسن ، لكن الامر ليس كذلك •

(ب) ثم ان أفعال العباد متصفة بالظلم والجور والمقبح • ولهذا لا ينبغي أن يكون الله خالقا لها ، لانه سبحانه لو كان خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا (١) •

(ج) نحن نمدح فلانا على أفعاله ونذم آخر • ولا يكون للمدح والذم من معنى اذا كان الفعل كله خلقا لله ، ولهذا ، فان المدح والذم يشيران الى أن الانسان مسئول مسئولية كاملة عن تلك الافعال التى نمدحه عليها أو نذمه على ارتكابها •

(د) ثمة مسألة أخرى هى « الثواب والعقاب » ، فلو لم يكن الانسان خالقا لافعاله ، لما كان للفعل الانسانى أى معنى • فكيف يثيب الله البعض ويجازى البعض الآخر اذا كان سبحانه خالقا لكل شىء بما فى ذلك افعالهم • الخ •

(هـ) أضف الى ذلك كله ، تلك الآيات العديدة التى تخاطب المرء بمبينة ضرورة قيامه بالفعل كقوله سبحانه : « من عمل صالحا فلنفسه (٢) »

(١) فصلت ٤٦ •

(٢) راجع شرح الاصول ص ٣٣٤ •

و « كل نفس بما كسبت رهينة » (١) ، و « وقل اعملوا » (٢) • هذا الخطاب الموجه من الرب الى العبد لا يمكن ان يفهم ولا يكون له من دلالة أو معنى الا على ضوء خلق الانسان لافعاله •

الفعل المتولد والمباشر :

وقد ميزت المعتزلة هنا بين نوعين من الافعال : افعال مباشرة وأخرى غير مباشرة • وقد اطلقوا على هذا النوع الأخير الافعال المتولدة (٣) •

أما فيما يتعلق بالافعال المباشرة • فليس ثمة خلاف كبير بشأنها عند المعتزلة • ذلك أنهم يذهبون الى أن الانسان مسئول عنها ، لأنها واقعة بناء على قصده واختياره • أما الافعال المتولدة فقد اختلف زعماء المعتزلة فيما بينهم بشأنها • فكل واحد منهم رأى الخاص • ذلك ان هذه الافعال يمكن ان يكون لها أكثر من فاعل ، لأنها بمثابة سلسلة من المعلومات الحاصلة عن سلسلة من الاعمال : كحدوث صوت عند اصحكاك جسمين صلبين واصطدام عربة بشجرة فننقل الشجرة شخصا ما • وكتحطم زجاج نتيجة قذف صبي حجرا فيؤدي كسر الزجاج الى اصابة شخص • • الخ (٤) •

ولقد عرف الاسكافي الفعل المتولد بقوله « انه كل فعل يتتبع وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له » • وقد ذهب بعض المعتزلة

(١) المدثر ٢٨ •

(٢) التوبة ١٠٥ •

(٣) كانت مشكلة التولد عند المتكلمين موضوع بحث حصل به الزميل سامي نصر على درجة الماجستير وقد قام بطبع هذا البحث تحت عنوان « الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الاسلامي » مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٧٦ •

(٤) راجع شرح الاصول ص ٣٦٣ وما بعدها •

(م ١٤ — علم الكلام)

(ثمامة بن أشرس) الى أن هذه الافعال المتولدة لا فاعل لها ، لأنها لم تقع على وفق قصد الانسان ورغبته من جهة ، كما انها لا يمكن أن تنسب الى الله من جهة أخرى لأن في بعضها من الشرور والآثام ما لا يصح معه نسبتها الى الله •

أما النظام ، أحد زعماء المعتزلة ، فيرى ان كل ما يدخل تحت قدرة الانسان فهو فعله ، أما الحوادث التي تتجاوز نطاقه فانها خاصة بالله يفعلها سبحانه من خلال الأشياء لأنه سبحانه قد طبع الأشياء على ذلك : على أن النار محرقة وأن الماء سيال وأن الحجر يهوى الى أسفل ... وهكذا أما شيخ المعتزلة « أبو الهذيل العلاف » فعنده أن الافعال التي لا يعرف الانسان كيفيةها مثل نشوء الدود من الأجسام البالية فانها تعد من فعل الله •

الفعل الالهي والفعل الانساني :

هذه هي أهم الآراء التي قدمها لنا المعتزلة بشأن العلاقة بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية • هذه العلاقة كانت موضع تساؤلات كثيرة من المعتزلة حيث تساءلوا : هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده أم لا ؟ ولقد ذهب معظمهم ، كما رأينا الآن ، الى أن الله لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة لا تكون مقدورة لله وللانسان • ولا شك أن المعتزلة بهذا الأصل ، أصل العدل ، الذي أجمعت عليه انما سعت الى تأكيد الأصل الأول وهو الخاص بالتوحيد ، بالتنزيه الالهي • فهم بقولهم بحرية الانسان واستقلاله في أفعاله ، انما هم في الحقيقة يحملون الانسان نتيجة تقديره واختياره ، بحيث لا يعترض في الآخرة على ما يحدث له ، ان جاز أن يكون هناك اعتراض !! • وهم من جهة أخرى يريدون أن يثبتوا ، من خلال هذه الحرية الانسانية ، العدل الالهي • ذلك العدل الذي يعطي كل ذي حق حقه • فمن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد • فاذا كان الله سوف يحاسب المرء على ما جناه في حياته الدنيا •

فينبغي أن يكون قد منحه القدرة والارادة التى تعنى الحرية والاختيار وان لا يتدخل فى اجباره على هذا الفعل أو ذاك •
أما عن الافعال التى تحدث للمرء دون أن يكون له دخل فيها كالكوارث التى تصيب البشر أو الأحداث التى تصيب المرء فجأة ، فإن المعتزلة ترى أن هذه الافعال أولا لحكمة الهية (لطف الهى) ، كذلك ترى المعتزلة ، من جهة أخرى ، أن هناك مبدأ العوض وفحواه أن الله ، بناء على مبدأ العدل الالهى — لابد أن يعوض كل موجود من الموجودات بما فى ذلك الحيوانات — عن الآلام التى تحدث لها والأمراض التى تصيبها دون أن يكون لها علم أو قدرة عليها و ارادة لها • يقول عبد الجبار « اعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلنا من غير اعتبار رضانا ، الا اذا كان فى مقابلته القدر الذى لا يختلف العلاء فى اختيار ذلك الالم لكانه ، لأن المعلوم أن أجدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه ، لكى يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة • وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد ، فكذلك فى الغائب » (١) •

وثمة آيات وأحاديث كثيرة تعرضت لمسألة القضاء والقدر ، أو علاقة الفعل الالهى بالفعل الانسانى • ولقد ادركت المعتزلة هذه الآيات والاحاديث واتخذت منها موقفا موحدا • فقد استشهدت بالآيات التى تبين مسئولية الانسان عن أفعاله •

أما الاحاديث الاخرى التى يتضح منها غير هذا فقد شكت فى نسبتها الى الرسول ومن ثم حاولت انكارها • وكان من الصعوبة بمكان أن ترى هذا الرأى فيما يتعلق بالآيات التى توضح أن الانسان مجبر على أفعاله • ولهذا فقد أولت كل الآيات التى تؤدى الى الجبر تأويلا يتفق واتجاهها العام الذى يحمل المرء مسئولية أفعاله • ففى معرض حديثها عن مسئولية الانسان ذكرت بعض الآيات التى تؤكد ذلك كقوله تعالى « كل نفس بما كسبت رهينة » وقوله « من عمل صالحا

فلنفسه ومن أساء فعليها » وقوله سبحانه « انا هديناه السبيل أما شاكرا واما كفورا » وكذلك قوله جل شأنه « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » وقوله « ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيماء ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما رحيماء » وكذلك قوله سبحانه « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » (الاسراء ٩٤) وقوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » وقوله « جزاء بما كانوا يعملون » وقوله « جزاء بما كانوا يكسبون » وقوله سبحانه « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » وقوله « وما لكم لا تؤمنون بالله » وقوله « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

مبدأ الصلاح والاصلاح :

وقد ترتب على أصل العدل الالهي وسعى المعتزلة الى تنزيه الله عن كل ما عداه ، ترتب على ذلك قولهم بالصلاح والاصلاح وبالوجوب العقلي . بمعنى أنهم بناء على أصل العدل الالهي وان الله لا يظلم أحدا قرروا أن الله يفعل بعباده ما هو أصلح لهم وانه لا يجب عليه سبحانه أن لا يفعل بهم الا ما هو أصلح لهم وما غيه خيرهم ، لأن هذا هو ما يقتضيه العدل الالهي وما تقتضيه الحكمة الالهية ، لأن الله لو لم يفعل ما هو أصلح لعباده أو أنه سبحانه بخل بالخير عليهم لكان هذا الاله عندهم بخيلا وغير كامل .

ذلك أن العدل الالهي هو « ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ويضيف القاضي عبد الجبار « أنه سبحانه « عدل » والمراد أن أفعاله سبحانه كلها حسنة وانه لا يفعل القبيح بعباده ولا يخل بما هو واجب عليه . لقد ذهبوا في معرض حديثهم عن التنزيه الالهي الى مثل هذا الرأي . فبالله واحد كامل ، ولما كان منزها عن كل الشرور والآفات وغيرها فلا يجب أن يصدر عنه الافعل

واحد ، وهذا الفعل ينبغي أن يكون هو الصواب والمصلحة والخير فحسب ،
أما غير ذلك من أفعال فلا تصدر عن الله ولا ينبغي أن تنسب إليه
سبحانه (١) .

ومن الواضح أن المعتزلة في هذا الصدد انما يدفعهم الى مثل
هذه الاقوال ، كما أشرنا ، « التنزيه الالهي » . فقد رأينا في أصل
التوحيد انهم ينزهون الله عن صفات المخلوقين . وهنا نجد أنهم ينزهونه
عن صفة الظلم وما يتبعها لان الظلم فكرة انسانية عندهم في المقام
الاول . ولما كان الله لا مثيل له ولا شبيه ولا ند له ، فلا ينبغي أولا أن
يتصف بصفة من صفات خلقه ، بحيث لا يشابهه أى مخلوق من المخلوقات
في صفاته . ومن جهة ثانية فانه لا ينبغي أن يقال ان الله ظالم . أى
ينبغي أن يقال انه خير ويفعل كل خير .

لقد انتهت المعتزلة الى القول ان الله واحد حق ، والتوحيد الحق
معناه أن يكون فعل صاحبه حقا . ولهذا فان الله واحد في ذاته
وصفاته وأفعاله . ليس هذا فحسب ، فلقد ذكروا : أنه سبحانه « عالم
بقبح القبيح وأنه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذا حاله
لا يختار القبيح بوجه من الوجوه » ويضيف السعودي الى ذلك في
« مروج الذهب » قوله عن المعتزلة : ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق
أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله
لهم وركبها فيهم ، وانه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وانه
ولى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم ما لا
يطيقونه ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه وان أحدا لا يقدر على قبض
ولا بسط الا بقدرة الله التي أعطاها اياهم ، وهو المالك لها دونهم : يفنيها
اذا شاء . ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته
ولكان على ذلك قادرا . على أنه لا يفعل الا اذا كان في ذلك رفع للمحنة
وإزالة البلوى .

(١) شرح الاصول الخمسة ص ١٣٣ .

لقد أنكرت المعتزلة خلق الله لأفعال الانسان لكي ينفوا عنه سبحانه فكرة « الظلم » لانه ان فعل فعلا وحاسبهم عليه كان ظلما . وفي هذا يستشهد المعتزلة بآيات كثيرة توضح أن الله لا يحب الظلم وليس بظلام للعبيد : « وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت ٤٦) ، وقوله سبحانه « لا ظلم اليوم » وقوله « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ٤٥) .

المعتزلة اذن متفقة على أن الله لا يظلم احدا وانه سبحانه لا يقوم بأفعال العباد لانه سيحاسبهم عليها ومن الحكمة والعدل أن لا يحاسبهم الا على شيء هم له فاعلون وعليه قادرون لا على شيء لا يفعلونه ولا يقدرون عليه . لكن هذا الاتفاق فيما بينهم بوجه عام لم يمنعهم من الاختلاف بشأن قدرة الله على فعل الظلم أم لا ؟ هل بوسع الله أن يظلم أحدا أم لا يقدر على ذلك ؟

يذهب « العلاف » الى أنه سبحانه قادر على ذاك ، من حيث أن من يفعل فعلا ما قادر على فعل ضده : فمن يعطى يستطيع أن يمنع ومن يغنى يستطيع أن يفقر ومن يشبع يستطيع أن يفعل ضد ذلك وبالجمله فان من يعدل يستطيع أن لا يعدل أى يظلم . لكن العلاف استطرد قائلا : غير أن الله لا يفعل ذلك لان فعل الظلم دليل على العجز والنقص وليس كذلك الله .

أما ابراهيم النظام فقد قرر أن الله لا يفعل الظلم ولا يقدر على فعله . فهو لا يفعل الشر وليس بوسعه فعله . فاذا كان الله عادلا ، وهو كذلك ، فلن يكون سبحانه دائما الا كذلك أى عادلا . انه لا يمكن أن نصف الله عند النظام بنقيض العدل .

على أن هناك آراء أخرى قد توسطت رأى العلاف والنظام ولا يتسع المجال هنا لذكرها فليرجع الى ذلك من يشاء . ويكفى هنا أن نقرر مع ما ذهب اليه مؤلف كتاب « المعتزلة » انه « مهما يكن من أمر هذا

الخلافة في قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئاً لا يختلف فيه أحد من المعتزلة ، وهو أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ، وإنما يريد لهم الخير . ولذلك حكموا بنفى القدر وجعلوا الانسان حراً في اختيار أفعاله مسئولاً عنها ، فاعتبروا أنفسهم لذلك أنصار العدالة الالهية . وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا اليها عظيماً لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوحداية وكان ايمانهم بها شديداً حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم « أهل العدل » (١) .

ولقد ربطت المعتزلة أقوالها السابقة بوجوب بعثة الرسل . فبعثة الرسل عند معظم المعتزلة واجبة على الله . صحيح أنهم قرروا أن معرفة الله واجبة بالعقل ، لكن معرفة الله شيء ، وبيان الواجبات الانسانية نحو الله ونحو النفس والوطن شيء آخر . ذلك أننا لو تركنا لكل انسان حرية اختيار طريقة عبادته لله ، لما اتفق المسلمون على شيء . وارسال الرسل أمر واجب : واجب لكي يعرف كل انسان حقوقه وواجباته . وارسال الرسل واجب لكي لا يحتاج احد في الآخرة بأنه لم يبلغ أو يكلف بشيء . وأخيراً فان ارسال الرسل يتفق كل الاتفاق مع ما سبق ذكره من أن الله لا يفعل أفعال العباد . فلو انه سبحانه كان يفعلها أو يجبرهم على فعلها ، فان ارسال الرسل ، حينئذ يكون أمراً خاوياً وسخيفاً اذ كيف يكلفهم من خلال رسله بشيء يفعله ...

وقد عرض لنا الشهرستاني هنا رأى المعتزلة بعبارات أخرى فقال : « انهم اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه عن أن يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً ... واتفقوا على أن

— ٢١٦ —

الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير • ويجب — من حيث الحكمة —
رعاية مصالح العباد • « •

من هذه الاقوال وغيرها ، وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نقول :
ان المعتزلة قد اختصت في هذا الشأن بعدة أمور أهمها :

١ — أن الله خالق للخير فحسب وأنه لا يفعل سواه ، أما الشر
فانه يرد الى الانسان الذى هو خالقه على الحقيقة •

٢ — ان الانسان مسئول عن أفعاله ، وانه حر مختار في تحديده
لهذه المسئولية وسيحاسب على ذلك •

٣ — ولقد أعطى الله الانسان القدرة على القيام بالواجبات الملقاة
عليه • وهذه القدرة وان كانت محدودة الا أنها بالتأكيد صالحة
لتنفيذ ما أمر به الانسان لان الله لم يطلب من العباد الا ما أقدرهم
عليه •

٤ — كذلك فان النصوص توضح أن ثمة دائرتين من الافعال : دائرة
خاصة بالانسان ودائرة خاصة بالله • أو ان شئت فقل ان ثمة نوعين
من المقدورات : نوع خاص بالله وآخر خاص بالانسان • ولكل قدرة
مجالها • ولا ينبغي ، في رأيهم ، اجتماع مؤثرين على أثر واحد •
أى لا ينبغي اجتماع القدرتين : قدرة الله وقدرة العبد على انجاز
فعل واحد • وكان رأيهم في هذا « أن الشيء المراد يتحقق اذا ما وجدت
دواعيه وينتفى أى يبقى معدوما اذا ما انتفت • فاذا كانت ارادة
الانسان جزءا من ارادة الله ، أو هى هى وأراد الله شيئا ولم يرده
الانسان ... وجد الشيء وتحقق لان الداعى الى وجوده قد وجد ،
ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضا لانتفاء الداعى الى وجوده وهى ارادة
الانسان • وهذا أمر باطل اذ من المستحيل أن يوجد الشيء وان لا يوجد
في وقت واحد ومن نفس الجهة • ولهذا فان لكل قدرة مقدورها الخاص
بها •

٥ — وفيما يتعلق بوجود الشر في العالم فان المعتزلة ، وفقاً لمبدأ الصلاح والاصلاح ذهبت الى القول بأن كل شيء في العالم مظهر للحكمة الالهية ، خلق العالم نفسه وخلق الانسان ووجود أنواع الكائنات . وكذلك كل ما يبدو في العالم من نقص وشر وآلام ... كله ينطوي على حكمة الهية . ولعل هذه الامور تشير بطريقة أو بأخرى الى وجوب النظر والاعتبار والامتحان والابتلاء الذي يترتب عليه التعويض أو العوض عند المعتزلة^(١) .

٦ — ثم انه بناء على مبدأ العدل هذا نجد أن المعتزلة في الوقت الذي نزهت فيه الله قد كرمت فيه أيضا الانسان وقدسته ووضعته في المرتبة اللائقة به . فهي قد ذكرت انه وحده الكائن الوحيد الحر المختار والمسئول عن كل أفعاله ، وانه وحده يستطيع أن يقرر أن كان ينبغي أن يفعل هذا الفعل أو يمتنع عن أدائه . وهنا لا بد لنا من أن نشير الى ملاحظة هامة وهي أن المعتزلة رغم قولهم بالحرية الانسانية الا أنهم جبريون في البداية والنهاية . فالانسان أجبر على وجوده في هذه الدنيا وسينتهي الى حياة لا يستطيع أن يعمل شيئا فيها بإرادته، بل سوف ينتهي الى حياة لا ارادة له فيها ...

٧ — وهنا نجد أن المعتزلة ترى أن الاعادة واجبة على الله . فالاعادة أمر يقرره العقل لكي ينال كل انسان جزاء ما عمل : المحسن يثاب على احسانه والمسييء يعاقب على ذنبه ومعصيته . وبدون المعاد فان الغاية من خلق الانسان تكون ناقصة .

٨ — ومما يرتبط بالنقطة السابقة ويكملها ما ذهبت اليه المعتزلة من أن الله سبحانه لا يصح ولا يجوز بل ولا يقدر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة أو يقلل (أو يزيد) من عذاب أهل النار . فالله لا يستطيع أن يدخل عاصيا الجنة ، كما انه لا يستطيع أن يحرم مؤمنا منها لان هذا هو العدل الالهى وما يقتضيه العقل من الحكمة .

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٤٩٣ وما بعدها .

٩ — كذلك نجد أنه فيما يتعلق بهذا الاصل ، أصل العدل نجد أن المعتزلة من الفرق المتفائلة • فهذا العالم في رأيها هو أحسن العوالم الممكنة ، وأنه ما كان بوسع الله أن يصنع أحسن من هذا العالم •

كذلك تتجلى نزعة التفاؤل عندها فيما ذهبت اليه من حيث أن الانسان يستطيع بجهد وجلده وقدرته أن يبلغ اسمى المراتب الشريفة، فلا شيء فطري ولا شيء يرد الى الفطرة ولا أحد مقرب الى الله الا من خلال فعله • وحتى اذا أسىء الى الانسان أو أصيب بضرر لا ذنب له فيه ، فعلى الانسان أن يدرك عند المعتزلة ان هناك !لها قادرا علما بالغيب والشهادة ، من شأنه سبحانه أن يعوضه عن هذه الشرور والآلام التي لحقت به في حياته هذه والتي لم يكن له ذنب فيها • وهم في هذا الصدد انما أحسنوا التعبير عن العلاقة بين العبد وبين الرب ، بين الخالق وبين المخلوقات • فالاله ليس فظا غليظ القلب ، لا يتقلب حاله أو يتغير • انه اله حكيم عادل قادر يسير على سنة ثابتة وضعها لنفسه كما وضع للثواب والعقاب قواعد ومعايير • ووفقا لهذه القواعد والمعايير الازلية سيحاسب الانسان • أى انه من الواجب عليه ، طبقا لمبدأ العدل الالهي ، أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي • وليست هذه الاثابة فضلا منه بل هي واجبة عليه •

١٠ — والمعتزلة قد أشارت الى أن الله لا يفعل الشر ورفضت التساؤل الخاص بما اذا كان الله يقدر على الشر أو لا يقدر • وكان رأيها في هذا أن أسئلة هذا شأنها لا معنى لها ، وهي تدل على سخف عقلي • وكان قولها في هذا الصدد هو : ان الله نظرا لأنه كامل قادر فانه لا يصدر عنه الا ما هو كامل ومن ثم فاننا لا ينبغي أن نقول انه يقدر على الظلم والشر وغيرهما من آثام ، لأن هذه الافعال تدل على نقص صاحبها والله سبحانه منزّه عن كل نقص • ثم انها تعنى دفع الم أو جلب نفع لفاعلها وليس كذلك الله • ثم أنها من جهة ثالثة تؤدى الى وصف صاحبها بالجهل وليس كذلك الله • لهذا قررت المعتزلة ان الله منزّه

عن هذه الشرور والآلام وأنه كامل • ولهذا فلا ينبغي أن يقال إنه
يقدر على الشرور والاثام •

٣ — الوعد والوعيد^(١)

أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر
عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا أو أن لا يكون
كذلك •

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت
نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون مستحقا وبين أن لا يكون
كذلك •

ولا بد من وضع المستقبل في اعتبارنا فيما يتعلق بأمر الوعد
والوعيد ، لأن هذا الأصل يتضمن حدوث شيء أو أن سئتم جواز حدوث
شيء في المستقبل ، لأنه أن نفذ الوعد أو الوعيد في الحال لما أصبح
كذلك (٢) •

أما ما يجب على المرء أن يعلمه في هذا الصدد فهو أن الله تعالى وعد
المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد
عليه ، وأنه لا يجوز عليه سبحانه الخلف والكذب (يفعل في المستقبل ثم
لا يفعل) • فلقد رأينا فيما سبق أن الإنسان حر ومختار لأفعاله ، أنه
لهذا سيحاسب عليها في الدار الآخرة • ومن المعلوم أنه توجد أضرار
تلحق ببعض الصالحين في هذه الحياة الدنيا وأنه يوجد آخرون اقتترفوا
آثاما وذنوبا في غفلة من القانون والجماعة • ولهذا وجب على الله أن
يحاسبهم على ما اقتترفوا في حياتهم الدنيا • ولهذا فإن فكرة التعويض
أو العوض ، التي أشرنا إليها في الأصل الثاني ، لها صلة وثيقة بالوعد
والوعيد • لأن الله مطالب ، طبقا لمبدأ العدل الإلهي ، أن يعطي المطيع

(١) راجع بالتفصيل شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ وما بعدها.

(٢) شرح الأصول ص ١٣٤ — ١٣٥ •

حقه وان يعاقب المسمى على اساءته (١) هذا الواجب القائم عند المعتزلة على العقل ، أطلق عليه الوعد والوعيد ، واعتبروا هذا أصلا من الاصول الخمسة التي يؤمن بها كل المعتزلة • يقول عبد الجبار « !انه تعالى اذا كلفنا الافعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله • بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، والا كان لا يحسن التكليف لاجله (٢) » .

وطبقا لهذا الاصل رأى المعتزلة أن الله لا يبدل قوله ، ولا يخلف وعده • وأنه سيحاسب الانسان على كل كبيرة وصغيرة • بل أنه سيعوض الحيوانات عن الاضرار التي تلحقها في الدنيا • والمعتزلة بقولها بالوعد والوعيد ، انما تتفق تماما مع منطق مذهبها ، ذلك المنطق الذي ينزه الله عن صفات المخلوقين بحيث يكون الله فريدا في صفاته وفريدا في أفعاله •

هذه الوجدانية الفريدة نتج عنها أنه سبحانه عادل • والعدل يقتضى اعطاء كل ذى حق حقه ، بحيث يتضمن تعويض كل محسن عن ما يلحق به من ضرر • هذا العدل الالهي الذي أعطى للانسان الحرية والقدرة ، يجب عليه أيضا — ولصالحه أن جاز التعبير — أن يحاسب المرء على ما فعل في دنياه ان خيرا فخير ، وان شرا فشر « فالؤمن اذا مات طائعا تائب استحق الثواب • فاذا مات انسان عن كبيرة ارتكبها من غير أن يتوب منها استحق العقاب خالدا في جهنم ، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكفار » •

(١) من المعتزلة من لا يوافق على ذلك . فالشيخ ابو القاسم يرى ان الله اذا كان يكلفنا بعض الاعمال الشاقة فلا ينبغي أن ننتظر منه سبحانه ثوابا عليها • فهذه الافعال واجبة علينا تجاه خالقنا . وهي بمثابة استجابة منا له سبحانه على تلك النعم والافضل التي أنعم علينا بها ، راجع شرح الاصول ص ٦١٧ — ٦١٨ .

(٢) شرح الاصول ص ٦١٤ •

ان الوعد والوعيد عند المعتزلة يتضمن أن الثواب والعقاب الالهي واقعان لا محالة وبصورة حاسمة لا تقبل تغييرا أو تبديلا ، وأن ذلك واجب على الله • ولو أنه سبحانه بخل أو خل بذلك لما استحق أن يكون لها •

وعلى ذلك فان المعتزلة قد أنكرت الشفاعة يوم القيامة • فتجاهلت الآيات القرآنية التي تقول بها (بالشفاعة) ، وتمسكت بتلك الآيات التي ننفيها ، لان الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد • فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لاحد ، ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيء » (١)

٤ — منزلة بين المنزلتين

هذا الاصل هو ما أجمع المؤرخون على أنه كان نقطة البدء التي تكون عنها مذهب المعتزلة • وهذا الاصل عندهم ، وكما أشرنا ، يعنى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، كما قرر ذلك واصل بن عطاء الغزال • حيث ذهب الى أن هذه المنزلة ، درجة بين درجتين ، أو هي حكم بين حكمين أحدهما خاص بالمؤمن والآخر خاص بالكافر » ان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين • لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وانما يسمى فاسقا • وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث • وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين • فان صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان • فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما » (٢)

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٥٢ .

(٢) شرح الاصول ص ٦٩٧ •

فمرتكب الكبيرة ليس مؤمنا بناء على كبريته • كما انه أفضل من الكافر لاقراره بأصول الدين من شهادة وصلاة وزكاة وغيرها • ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا لانه « يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والاهانة • وثبت أن اسم المؤمن ، صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالة • فاذا قد ثبت هذان الاصلان، فلا أشكال في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا » (١)

وكعادة المعتزلة دائما نجد أنها قد بنيت هذا الاصل على النصوص الدينية والاحاديث النبوية • فمن النصوص الدينية نجد قوله سبحانه « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » (الاسراء ٣١) • وقوله سبحانه « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة ١٣٧) • وقوله سبحانه في سورة الاسراء (١١٠) « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » •

أما عن الاحاديث النبوية فكثيرة فسوق هنا منها ، على سبيل المثال لا الحصر ، قول الرسول عليه السلام « خير الامور أوسطها » وكذلك قوله « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك وكأنك ستموت غدا » • وقد فسرت المعتزلة قول الله « .. اهدنا الصراط المستقيم » على أنه الطريق الوسط الذي لا يميل بافراط أو تقريط في جانب على حساب الجانب الآخر •

ولقد ذهب الاسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » الى أن الفاسق عندهم « لا هو مؤمن ولا هو كافر وأنه اذا خرج من الدنيا قبل أن يتوب عن ذنوبه يخالد في النار ولا يجوز أن يغفر الله له البتة أو يرحمه • أى أن مرتكب الكبيرة يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ولكونه يشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده أصبح وسطا بين الاثنين ، أى وسطا

(١) المرجع السابق ص ٧٠١ - ٧٠٢ •

بين الكفر وبين الايمان • ولهذا ذهب المعتزلة الى أن عذابه سيكون أقل من عذاب الكافر •

وفي رأى القاضى عبد الجبار أن هذه المسألة شرعية لا مجال للعقل •• فيها لانها كلام فى مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم بالعقل أنه اذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى ذنبه أى يكون بمثابة كفارة • وان كان أقل منه فانه ، أى الثواب ، يكون محبطا فى جنب ذلك العقاب^(١) • فالهم هو أن هذه المسألة لا دخل للعقل فيها لانه يستطيع أن يدرك أن الثواب لبعض الطاعات أكثر من الثواب للبعض الآخر أو أن عقاب بعض المعاصى أعظم من البعض الآخر • بل أن الامر لو ترك للعقل لجوز أن يكون ثواب العقل نلاحسان الى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين وان يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها •

ومن الواضح أن المعتزلة باختراعهم هذا الاصل انما كانوا يريدون على الخوارج • فنحن نعلم أن الخوارج قد حكمت بأن صاحب الكبيرة كافر وانه يخالد فى النار • أما المرجئة فقالت انه مؤمن بناء على قولها لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة • فأراد المعتزلة بهذه المنزلة أن يتوسطوا بين هذين الرايين بقولهم انه فى منزلة بين منزلة الكفر والايمان ••

لقد أشرنا الى أن المعتزلة متسقة مع نفسها ، وانه ليس ثمة تناقض بين مبادئها بعضها وبعض • فكل مبدأ يكمل الآخر ويوضحه ويلقى الضوء عليه • وهذا المبدأ أو الاصل الخاص بالمنزلة بين المنزلتين قد ترجمه المعتزلة ترجمة حقيقية من خلال بحثها لبعض المشاكل مثل مشكلة الامامة • فلقد أخذت من الشيعة بطرف ومن الخوارج بطرف آخر مكونة بذلك رأيا « الوسط » فى الامام • كذلك تتضح نظرية الوسط هذه

في سعيها الدائب بين المشكلة السرمدية مشكلة الصلة بين العقل وبين النقل فلم ترفض المعتزلة العقل أو تقلل من شأنه كما أنها أيضا لم ترفض الدين أو تقلل من شأنه بل سعت الى التوفيق بينهما • ولا شك أن نزعة التأويل عند المعتزلة أوضح دليل على ذلك •

٥ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

يرى القاضى عبد الجبار أن الامر عبارة عن قول سلطة عليا سواء كانت فردا أو جماعة لمن دونها أى دون هذه السلطة « افعل » • أما النهى فهو أيضا كلام موجه من هذه السلطة الى من (أو من هم) دونها في المرتبة أن « لا يفعل » • أما المعروف فهو كل فعل عرف صاحبه انه حسن أو قامت الادلة على أنه كذلك • أما المنكر فهو كل فعل مناف للمعروف : أى كل فعل يعرف فاعله انه قبيح وغير مباح أو سائغ • ومن المحال أن يقع هذا المنوع الاخير من الله • وحتى أن وقع فلا يمكن أن يقال أو يطلق عليه أنه قبيح لأننا لا نعرف وجه القبح فيه ولا الادلة تنهض لاثبات ذلك (١) •

وقد استمدت المعتزلة هذا الاصل من القرآن والسنة النبوية فثمة آيات كثيرة تحت المؤمنين على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحيث نستطيع أن نقول ان هذا المبدأ الخامس مبدأ عام شامل موجه الى المسلمين جميعا لانهم يشتركون فيه اشتراك المعتزلة أنفسهم • ومن جملة الآيات التى تدل على هذا الاصل قول الحق سبحانه « يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » (لقمان — ١٧) • وقوله سبحانه « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٤) وكذلك قوله سبحانه « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله » (الحجرات — ٩) ،

(١) المرجع السابق ص ١٤١ وما بعدها وكذلك ص ٧٣٩ .

وكذلك قوله سبحانه « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران ١١٠) .

أما الأحاديث التي تدل على هذا الأصل ، والتي ساقها المعتزلة لتأكيد رأيهم فهي أيضا كثيرة منها قول الرسول الكريم « من رأى منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » (صحيح مسلم ج ٢) . وكذلك ذكر عنه عليه السلام انه قال « لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » .

وكما هو واضح فان هذا الأصل الخامس يندرج في مبحث الاخلاق عند المعتزلة لانه خاص بالسلوك البشرى من جهة الخير والشر ، وهو ما تبحثه الاخلاق بوجه عام . وهذا الأصل أوجبه المعتزلة على كل مسلم . اذ عليه أن يستخدم كل الوسائل : القلب واللسان والسيف لكي ينفذ أوامر الله ومشيبته . ان على المؤمن أن يعبر عن استيائه وعدم رضاه عن الافعال الخارجة عن الشرع وعليه أن يمنعها بسيفه ، فان لم يستطع فبيده فان لم يستطع فبلسانه أو بقلبه .

وقد عبر المسعودي عن ذلك بقوله على لسان حال المعتزلة « أما القول بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وان كان كالجهاد . ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق .

ومن خلال مطالعتنا لكتب الفرق والعقائد نجد أن زعماء المعتزلة قد طبقوا هذا المبدأ على أنفسهم تطبيقا عمليا بحيث أنهم قد حاربوا بالفعل الملاحدة والمرترقة والمتردين ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ، ونشير هنا الى موقف واصل بن عطاء الغزال من بشار بن برد ، وكيف انه قد ظل يهاجمه الى أن طرده من البصرة فلم يعد اليها الا بعد موت واصل . (م ١٥ — علم الكلام)

كذلك نذكر في هذا الصدد موقف عمرو بن عبيد من أحد الناس المتهمين بالزندقة آنذاك ، وأقصد به عبد الكريم بن أبى العوجاء وكيف أنه قد أشهر في وجهه السيف طالبا منه الرجوع الى الدين الحق ، والا قطع عنقه .

٤ - مشكلة الامامة عند المعتزلة :

ينبغي أن يكون واضحا هنا ان فكرة الامام عند المعتزلة ، تختلف عنها عند الشيعة ذلك أن المعتزلة تنكر أن يكون الامام وسيلة لمعرفة الشريعة . لانهم يذهبون الى أن الشريعة تعرف من الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد والقياس . وذلك متفق تمام الاتفاق مع نزعتها العقلية . ان دور الامام عند المعتزلة هو في المقام الاول دور سياسى، حيث يقوم الامام بالوقوف على الحالة الاقتصادية والحربية والسياسية . أما عن صلته بالدين ، فان دوره عند المعتزلة ، ليس الا تنفيذ حدود الله فحسب . أما التحريم والتحليل ، فأمر لا يخص الامام ، وانما ينبغي أن يعرف من النص .

على ضوء هذا المفهوم ، وبناء على نزعة المعتزلة العقلية ، ذهب الى أن الامام لا ينبغي أن يكون بالوراثة أو بالنص ولا ينبغي أن ينتمى الى طائفة معينة . وقد ذكرت في هذا الصدد بعض الخصائص « الموضوعية » التي ان توافرت في شخص ما ، وجب تنصيبه أماما . فعندها أن الامام ينبغي أن يكون مبرزا في العلم ، مجتهدا ، وأن يكون مالكا ناصية اللغة العربية ، حتى يفهم النصوص الدينية فهما جيدا . وينبغي أن يكون عالما بتوحيد الله تعالى وعدله ، وعالما بما يجوز على الله من الصفات وما لا يجوز ، وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالما بنبوة محمد عليه السلام . وينبغي أيضا أن يكون الامام ورعا شديدا ، وأن يكون موضع ثقة المسلمين ، فلا يكذب ولا يعيش ولا يخدع ولا ينافق . وان يكون عند حسن ظن الجميع ، حسن السيرة قويا في غير

عنف ، انه ينبغي أن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب ، وثبات في الأمور •
وباختصار شديد ينبغي أن يكون مجتهدا بكل معاني الاجتهاد(١) •

والمعتزلة لم تكن على رأى واحد من مشكلة الامام فهي ، شأنها شأن سائر الفرق ، قد اتفقت فيما بينها على بعض المشاكل واختلفت على البعض الآخر • ومن جهتنا فاننا نستطيع أن نقول ، فيما يتعلق بمشكلة الامامة ، ان للمعتزلة رأيين رئيسيين يغطيان الموقف الاعتزالي كله : فهناك رأى يقول بوجوب الامامة ، ورأى آخر لا يرى أن ثمة داع للامام ، ذلك أن كل نفس بما كسبت رهينة • ولنعرض بشيء من الایجاز هذين الرأيين بادئين بالرأى الاخير •

(١) المنكرون لوجوب الامامة :

ذهب نفر غير قليل من المعتزلة (وعلى رأسهم أبو عمران الرقاش وفضل الحداثى وحسين الكوفى وغيرهم) الى القول بأن الامام ليس شرطا رئيسيا لقيام الدين كما قالت الشيعة ، ومن ثم أنكر هذا الفريق وجوب نصب المعتزلة وعندى أن هذا الرأى يتفق الى حد كبير مع النزعة العقلية عند المعتزلة ، تلك النزعة التى ترى أن كل انسان عاقل مكلف ينبغي له أن يصل الى ادراك وجود الله من نفسه • كما انه ينبغي له أيضا أن يدرك بمفرده ما ينبغي أن يقوم به تجاه خالقه وما لا ينبغي أن يقوم به •

لقد ذهب هذا الفريق من المعتزلة الى أن الحرية ، كل الحرية للجماعة الاسلامية ، فى أن تقيم اماما عليها أو أن لا تقيم ، فهذا لن يؤثر على الدين فى شيء • وذكروا فى هذا الصدد أن الصلاة تصح سواء أقيمت فى حضرة الامام وفى غيبته •

ان هذا الفريق من المعتزلة يرى أن أول وأهم الواجبات الملقاة على كل مسلم هو معرفة الفرائض التى فرضها الله عليه ، والقيام بها

ومراعاتها دائما في سلوكه ان مع نفسه وان مع الآخرين • ويرى هذا الفريق من المعتزلة انه اذا حدث أمر احتاجت فيه الجماعة الى حضور امام أو حكم لكي يحكم فيما شجر بينهم (كجلد الزاني وقطع يد السارق والاعداد للحرب) فان على الجماعة أن تختار من بينها رجلا صالحا تقيا ، يبجله الصغير والكبير على حد سواء ، للقيام بحل مثل هذه المشاكل • فاذا زالت هذه الخلافات فليس ثمة داع البتة لوجود هذا الحكم أو الامام • أى أن على الجماعة ، اذا اقتضى الحال ، أن تختار اماما لها بحيث اذا انتهى الغرض الذي من أجله نصبوا هذا أو ذاك اماما فانه ينبغي أن يزول حكم هذا الامام بزوال غرضه ، ويشبهون ذلك بوجود جماعة في مسجد حيث ينبغي لها أن تختار من بينها اماما اكسى يؤم الصلاة ، فاذا ما انتهت الصلاة لم يعد ثمة داع له أى لم يعد اماما •

وكان لا بد لهذه الجماعة أن تؤيد موقفها من إنكار وجوب الامامة بعدة براهين وادلة • ومن جملة ما قالته في هذا :

١ — ان النبي صلى الله عليه وسلم مات دون أن ينص على امام بعده • فلو أن الامامة كانت من شروط الدين كالصلاة والزكاة وغيرها لنص عليها النبي • فعدم نصه عليه السلام على الامامة دليل على عدم وجوبها •

٢ — ترى هذه الجماعة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكا ولم يملك أحدا على أمته ، لان الحكم في الاسلام ينبغي أن يقوم على مبادئ ديمقراطية • ووجود امام يدين له المسلمون بالولاء والطاعة يجعل الحكم دكتاتوريا استبداديا ، نظرا لأن الامام ، كما ذهبنا هذه الجماعة لا بد وأن يدعو الى الغلبة ومحاولة البعض التقرب منه ، وذلك لا بد وان يتم على حساب البعض اذ سيسعى كل فريق الى الحديث عن الآخرين ... الخ •

ومن جهة أخرى فان وجود امام يأخذ عنه المسلمون دينهم أمر من شأنه ان يؤدي الى فساد الدين • لان أى خطأ من الامام فى فهم نص ما أو تأويله لبعض النصوص تأويلا فاسدا أو ميله لاحدى الجماعات دون غيرها لاسباب غير دينية •••• كل ذلك من شأنه أن يفسد الدين •

٣ - ويرتبط بالنقطة السابقة انه يصعب على المسلمين خلع الامام وتعيين امام آخر بدلا منه • ذلك أن الامام لاشك قدملك معظم السلطات: خاصة التشريعية والتنفيذية وقربهما منه • ولهذا فان رفعه لن يتم الا بعد صراعات مريرة سوف تؤدى بحياة نفر غير قليل من المسلمين • وقد عبر « الناشئ الأكبر » فى كتابه « مسائل الامام » عن رأى هذا الفريق •• وخلق الملك عند وقوع الاحداث منه موجب لاختلاف الامة وانتشار الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الاحكام • وقد أوجب الله عز وجل على المسلمين منع كل من حاول أن يغير شيئا من أحكامه • والملوك غير مأمونين على التبديل والتغيير وازالة الاحكام عن مواضعها واذا كان هذا هكذا ، فكلما احدث الامام حدثا فواجب على الامة منعه وفى هذا تناقض الدين وفساده والاستغلال لمجاهدة الائمة والخوف من غلبة الملوك ولا سيما اذا كان أهل البغى والفساد شأنهم الميل الى الملوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم(١) •

(ب) القائلون بوجوب الامامة :

فى مقابل هذا الاتجاه السابق القائل به نفر قليل من المعتزلة نجد اتجاها آخر ترعمه الرهط الأكبر من المعتزلة ، واقصد به القائلين بضرورة وجود الامام • لكن ينبغى أن نلاحظ أن هذا الفريق وان كان يقول بضرورة وجود الامام لقيام الدين الا أنه لم يذهب الى القول بالنص على الامام • بمعنى أن هذا الفريق يرى أن الامام ينبغى أن يعين عن طريق الانتخاب الحر المباشر • صحيح أن هناك شروطا رئيسية

(١) الناشئ الأكبر : مسائل فى الامامة : ص ٤٩ - ٥٠ ..

ينبغي أن تتوافر في الامام ، لكن ذلك لا يمنع من أن يكون من أهم
هذه الشروط الرئيسية حب الناس له ورضاهم عنه ومؤازرتهم إياه .
عنى أن هؤلاء القائلين بوجوب الامامة قد اختلفوا غيما بينهم بشأن
السؤال القائل : هل تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل أم لا ؟

وقبل أن نوضح موقف هذه الجماعة من هذا السؤال علينا أولا أن
نوضح معنى كلمة « الفضل » و « المفضول » و « الفاضل » . وهنا
نقول ، ان المقصود بكلمة « الفضل » في الامامة عدة أمور منها :

(١) ان يكون الامام أقدم في الاسلام من كل المنافسين له
على الامامة .

(ب) ومنها أيضا أن يكون الفضل راجعا الى الزهد ، لان أكثر
الناس زهدا في الدنيا ، أكثرهم عدلا وأثقبهم بصرا وبصيرة . هذا
الى جانب أن ازهد الناس أرغبهم في الآخرة . ولا شك أن صفة الزهد
هذه تصبغ الامام بصبغة خاصة تنعكس بلا شك على أعماله وأحكامه
بين الناس .

(ج) أمر ثالث تشير اليه كلمة « فاضل » هو التفقه في الدين .
فالامام الفاضل لا بد أن يكون على علم كامل بأمور الدين ، حتى
يستطيع أن يعرف الناس الحلال من الحرام ، وأن يفصل بينهم في
القضايا التي تعرض عليه بما يتفق والدين .

ثم ان بعض الفرق (كالزيدية) اشارت الى أن « الفضل »
الخاص بالامام ينبغي أن يتضمن الشجاعة والاقدام والمبارزة . فمن
يفضل غيره في الحرب ، ينبغي أن يتبوأ منصب الامامة .

على ضوء ذلك يمكن أن نفهم ما المقصود بوجود امام فاضل ، وما
معنى أن يكون فلان مفضولا وآخر فاضلا . فالفضل هنا كانه قائم على
أسس واعتبارات موضوعية .

نعود اذن لنقول : لقد تساءلت هذه الجماعة عن هل تصح امامة
المفضول مع وجود الفاضل أم لا ؟

وكان من نتيجة الاجابة عن هذا السؤال أن اصبحت هذه الفرقة
فريقين فقد ذهبت جماعة الى القول بامامة المفضول مع وجود الفاضل .
وذهبت جماعة أخرى الى انكار ذلك قائلة : انه لا تصح امامة المفضول
مع وجود الفاضل . ولنعرض لكل جماعة من هاتين الجماعتين بشيء من
التفصيل .

١ - القائلون بامامة الفاضل :

يرى هذا الفريق الذى يتزعمه من المعتزلة : عمرو بن عبيد ،
وصالح بن عمرو الاسوارى ، وأبو الهذيل العلاف وأبراهيم النظام
وضرار ، وحفص الفرد وغيرهم أقول رأوا أن النبى عليه السلام كان
أفضل خلق الله ، لانه لا توجد منزلة أفضل من منزلة النبوة .

ولما كانت منزلة الامام تلى منزلة النبوة مباشرة : ان من حيث
شرفها وان من حيث اهميتها السياسية والدينية ، فان الامام ينبغى
أن يكون أفضل الناس بعد رسول الله . أى أن الامام ينبغى أن يكون
أفضل رجل فى عصره . فلا ينبغى أن يكون هناك امام للمسلمين
مع وجود من هو أفضل منه . أن الامام هو الذى يحكم بين المسلمين
بالعدل ويؤدبهم ويعلمهم شئون دينهم ودنياهم ، فكيف يسمح أن يكون
المؤدب أفضل من المؤدب ، وكيف يكون المأموم خيرا من الامام وكيف يكون
المتعلم أفضل من المعلم

لقد ذهب أبو الهذيل العلاف والنظام وضرار وحفص الفرد الى
القول بأن أبا بكر الصديق ، الذى تولى امامة المسلمين بعد رسول الله ،
كان بلا شك أفضلهم بعده عليه السلام . ومن أجل هذا قدمه الصحابة
والمسلمون فى الامامة . ذلك انه لا يصح أن يتولى المفضول الامامة الا من
خلال أمرين :

(١) أما أن يستولى المفضول على السلطة بالاكراه من الناس ويرغمهم على ذلك ، وهذا أمر باطل •

(ب) وأما أن يستولى المفضول على الامامة من خلال اختيار سيء ، تتحكم فيه المصالح والرغبات الشخصية على المصلحة العامة ، وهذا بلا شك سوف يؤدي الى فساد الدين •

فاذا ما طبقنا هذين الامرين على من خلف الرسول الكريم ، وهو أبو بكر الصديق ، وجدنا أن هذين الامرين لا ينطبقان عليه رحمه الله . فأبو بكر لم يأخذ الامامة بالاكراه من المسلمين ، كما أنه لم يبيث له أعواناً بينهم للحث على اختياره • لقد بايعه المسلمون بالاجماع ولم يتخلف عنهم الا من كان في قلبه مرض • وحتى هؤلاء المرضى ما لبثوا أن عادوا الى رشدهم وبايعوا أبا بكر وكانوا من أهم أعوانه • لقد قال الرسول عليه السلام « ولم تكن أمتي لتجتمع على ضلالة » • فاذا كان المسلمون قد أجمعوا على أبي بكر ، فذلك لا لشيء الا لانه أفضلهم • وهذا الذي ذكرناه في حق أبي بكر الصديق يقال في شأن عمر وعثمان وعلى بن أبي طالب •

صحيح أنه قد اختلفت الاقوال في شأن عثمان بن عفان (وكذلك في علي) لكننا لا نعلم أن كانت أخطاؤه كبيرة أم صغيرة • فان كانت صغيرة فهو من المؤمنين • أما اذا كانت كبيرة فانه يكون من الفاسقين • لكن ذلك لم يمنع من أن المسلمين قد عقدوا عليه ونصبوه اماما لهم • فاذا كان قد أساء ، فمن الواجب عليهم خلعه واحلال غيره محله •

أما عن علي بن أبي طالب فهم يذهبون الى أنه كان أفضل الناس في الوقت الذي تولى فيه الامامة • أما عن الحرب التي نشبت بينه وبين كل من طلحة وعائشة والزبير فانهم كانوا يميلون الى جانب الإمام مع عدم تكفيرهم الآخرين • ذلك أن الاخبار مختلفة حتى الآن في السبب الذي من أجله نشبت الحرب بينهما •

فقد قيل انهم حاربوه لضمه قتلة عثمان بن عفان اليه . . . وقيل
أيضا أنهم حاربوه لانه أكرههم على بيعته . ويروى في هذا أنهم قالوا
« بايعناه والسيف على رقابتنا (١) » والمكره لا بيعة له والاستكره للناس
على أن يبايعوه ليس بامام . وقد قيل من جهة أخرى وأخيرة انهم
أدعوا مثل هذه الدعاوى عليه وانها لم تكن حقيقية اذ بين على زينها
وبطلانها .

لقد قال جماعة المعتزلة في النهاية « نحن نشهد لعنى بالامامة لانه قد
بايعه قوم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعقد بمثلهم الامامة ،
ونقف في على وفي طلحة والزبير فلا نتولاهم جميعا ولا نتبرأ منهم
ولكن نتولى كل واحد منهم على الانفراد » ونعلم انه لا بد من أن تكون
احدى الطائفتين عند الله صلحاء : اما طلحة والزبير وأصحابهما واما على
ابن أبى طالب وأصحابه . وزعموا أن سبيلهم سبيل المتلاعنين الذين
يعلم أن احدهما كاذب والآخر ليس بكاذب واحدهما ضال والآخر ليس
بضال . فيجب على الناس أن يتولوا كل واحد من المتلاعنين على
الانفراد وتقبل شهادته مع بيته ولا يتوليان اذا اجتمعا ولا تقبل
شهادتهما معا (٢) .

ولقد خالف هذه الفرقة من المعتزلة وانشق عنها كل من ضرار وحفص
الفرد ومن تبعهم ، وكان رأيهم هو أنه لا تصح توليه على ولا طلحة ولا
الزبير ولا أى فرد ممن خاض حرب الجمل . كذلك فانهم لا يكفرونهم
ولا يتبرأون منهم ولا يترحمون عليهم . فقد يصح أن يكونوا فسقة .
ويشبهون ذلك برجلين في حجرة مغلقة قال احدهما 'انا مسلم وقال الآخر
أنا كافر ، فدخلا عليهما فوجدوهما قد فارقا الحياة . فكيف يصح ،
والحالة هذه ، ان نقول أن هذا هو المسلم وذاك هو الكافر مع أننا نعلم
يقين العلم ان احدهما كافر والآخر مسلم . . .

(١) مسائل الامامة ص ٥٣ .

(٢) الناشئ الاكبر ص ٥٤ .

أما هاشم بن عمرو الفوطى والقاسم بن خليل اندمى ، وهما من القائلين بامامة الفاضل فلهما رأى غريب وطريف فيما يتعلق بالاحداث التى تمت بين على من جهة وبين طلحة والزبير من جهة أخرى • فهما يذهبان الى أن عليا وطلحة والزبير وغيرهم لم يتحاربوا ولم يتبرأ بعضهم من بعض • ذلك انهم اجتمعوا معا بالبصرة للنظر فى شئونهم • فلما اختلفوا على مقتل عثمان ومن الذى قتله ، انفعل نفر من المعسكرين على الآخر الامر الذى أدى الى نشوب الحرب بينهم • فالحرب نشأت على كره منهم جميعا ولم يسع واحد منهم الى اشعال نارها •

٢ — القائلون بامامة الفضول :

فى مقابل الاتجاه الاول الذى أوجب امامة الفاضل وبطلان صحة امامة الفضول ، نجد اتجاها آخر يترجمه « بشر بن المعتمر » الذى قال بصحة امامة الفضول مع جواز الافضل • وقد تبعه على رأيه هذا نفر كثير من عامة المعتزلة •

أما عن بشر فيرى أن عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن أبا بكر الصديق وعمر وعثمان وغيرهم كانوا أقل منه فضلا • معنى هذا أن عليا كان أجدر بالامامة من غيره • غير أن قريشا كانت تميل الى أبى بكر لكبر سنه من جهة ، ولصحبته رسول الله من جهة أخرى • أضف الى ذلك أن قريشا قد فضلت أبا بكر على على لان عليا كان له دور رئيسى فى كل حرب خاضها المسلمون • ومعنى هذا أن عليا قد قتل وعادى قبائل كثيرة من قريش وغير قريش • فاذا تولى الامامة ، والحالة هذه ، لاختلف المسلمون حوله أشد اختلاف ولادى ذلك الى فرقة كبيرة بينهم •

على اذن كان جديرا بالامامة وكان أهلا لها ويستطيع أن يتحمل مسئولياتها غير أن الظروف السياسية والاجتماعية قد عطلت أو أن شئت أجلت توليه الامامة مباشرة بعد رسول الله •

ويعتمد بشرى في قوله باحقية على بالامامة ، بعد رسول الله ، على أنه كان من أهل بيت الرسول ، وأنه كان زوج بنته عليه السلام . ليس هذا فقط بل انه اعتمد أيضا على الصفات التي امتاز بها على عن غيره من الاثمة والتي تجعله أجدر بالامامة عن غيره من المسلمين المعاصرين له . يقول بشر بن المعتمر : اذا كان الفضل في الدين ينال بالعلم والعمل ، فان عليا رحمه الله كان ارجحهم علما وأفضلهم عملا . كذلك كان رحمه الله من أوائل أولئك الذين دخلوا في الاسلام وآمنوا بالرسالة المحمدية . أضف الى ذلك أن ابن أبي طالب كان من أعظم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جهادا وأشداهم بذلا لمهجته في الحرب . كذلك فان غنيا من أزهد أصحاب رسول الله في الدنيا . فلقد أجمع المؤرخون على أنه كان يملك مالا كثيرا وكان قائما على بيت المال . ويحكى أنه كان ينظر الى الدراهم والطحى وغيرها ويقول : ياصفراء يابيضاء غرى غرى .

لهذه الاسباب يتضح أن عليا قد جمع بين صفات متعددة قل أن تجتمع في غيره ولهذا ذهب هذا الفريق من المعتزلة الى القول بجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل :

على أن هناك رأيا آخر انفرد به أبو بكر الاصم — وهو من القائلين بامامة المفضول — فحواه « ان الناس قد يولون الامامة رجلا يكون أفضلهم عندهم في الوقت الذي يعتقد له فيه الامامة . ويجوز أن يظهر في الامة بعد ذلك من هو أفضل منه . لان الناس يتلاحقون في الفضل فيكون الانسان اليوم مفضولا وغدا فاضلا ، ويكون اليوم جاهلا وغدا علما . فليس للناس — هكذا يقول الاصم — أن يخلعوا امامهم لان رجلا من الاثمة صار أفضل منه . ولو كان هذا لهم ، كانوا في كل يوم يخلعون اماما ويولون آخر . قال « واذا كان الدين مانعا من هذا ، فامامة المفضول جائزة على هذا الوجه ، لانه قد يجوز ان يكون الامام اليوم أفضل الامة واعلمها ، وأن هذه حاله ما لم يلحق به رجل فيصير أفضل منه فيكون الامام في هذه الحالة مفضولا (١) » .

وعند أبي بكر أن الامامة لا ينبغي أن تكون بالاغتصاب والقوة ، ولا ينبغي للمرء الفاضل أن يسعى اليها ، بل ينبغي أن تسعى هي اليه ، أو على حد قوله : ينبغي أن تعقد لمن تمد اليه الاعناق طوعا بعد النظر والتشاور ورضى الامة واجتماع الكلمة •

ويذهب أبو بكر في هذا الشأن الى أن امامة علي بن أبي طالب كانت باطلة لأنها كانت عن غير شورى الامر الذي أدى الى أن ينازعه المناظرون له في الفضل • فقد أبوا أن يسلموا له الامامة • ولهذا فان أبا بكر الاصم قد أيد معاوية — الذي كان عمر بن الخطاب قد ولاء الشام — في موقفه من علي بن أبي طالب • فلقد أبي معاوية أن يدين له بالولاء والطاعة اللهم الا اذا اجتمع المسلمون وتشاوروا فيما بينهم واجمعوا على امامته •

• — فرق المعتزلة

بقي أن أتحدث الآن عن بعض فرق المعتزلة (١) • والحقبة أن جماعات المعتزلة متعددة ومتنوعة ، بحيث يصعب علينا حصرها والحدوث عنها • فهناك الواصلية والذهيلية والنظامية والخابطية والحديثية ، والبشرية والمعمرية ، والمردارية ، والثمامية والجاحظية : والكعبية ، والجبائية وغيرها • ولهذا سوف نتكلم عن أهم هذه الفرق وأوسعها انتشارا • ولنبدأ ذلك بـ « الواصلية » •

(١) يمكن الرجوع في هذا الصدد الى كتب المؤرخين الاسلاميين والمتكلمين مثل : الشهرستاني في ملله وابن خلكان في وفياته وابن حزم الاندلسي في فصله والاشعري في مقالاته وزمهدى جار الله في كتابه المتميز عن « المعتزلة » وكذلك يمكن الرجوع الى كتاب (النية والامل) لابن المرتضى وكذلك شرح المواظف للايجي والبغدادي في كتابه الفرق بين الفرق وكذلك كتاب الكامل في التاريخ لابن الاثير ومحصل افكار المتقدمين والمتأخرين لغفر السدين الرازي ... الخ .

١ - الواصلية

الواصلية هم أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، الذي ولد ما يقرب من عام ٨١هـ وتوفى عام ١٣١هـ (تقريبا) •

وواصل هو مؤسس جماعة المعتزلة كما ذكرنا وكما يذكر المؤرخون • ولقد كان واصلًا من أمهر الخطباء والمجادلين • فقد أجمع المؤرخون على أنه كان دائما يتجنب « الرأ » في كلامه لانه كان الثغ • ولم يكن تجنبه لهذا الحرف يقلل شيئا من حسن كلامه وصياغة تعبيره • وهذا يدل على قدرة قل أن تتوافر في غيره • ولقد سعى واصل الى نشر مذهب المعتزلة ، فكان أن جند لذلك نفرا من أمهر تلاميذه انعكست مهارتهم في نجاحهم في نشر مبادئ المعتزلة وذبوعها على كل المستويات •

ونذكر في هذا الصدد ، كما يقول ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل » (١) ، أن واصلًا قد بعث الى المغرب عبد الله بن الحارث ، حيث استجاب له خلق كثير • كذلك بعث الى خراسان حفص بن سالم حيث دخل ترمذ ولزم المسجد حتى ذاع صيته وانتشر • وهناك ناظر حفص جهما وأفحمه • كذلك بعث واصل القاسم بن السعدي الى اليمن وبعث أيوب الى الجزيرة وبعث عثمان الطويل (استاذ العلاف) الى أرمينية • وهكذا سعى واصل بكل جهده الى بث اتجاه المعتزلة ما استطاع الى ذلك سبيلا •

ولقد كانت لواصل مؤلفات عدة لم يبق لنا منها شيء الا تلك الخطبة التي لم يذكر فيها الرأ • وهذه الخطبة لا تفيدنا كثيرا في هذا المجال • أما مؤلفاته المفقودة فمنها :

١ — كتاب المنزلة بين المنزلتين •

٢ — كتاب التوبة •

(١) راجع طبقات المعتزلة ص ٤١ — ٤٨ من نشرة د • النشار وكذلك الفرق بين الفرق ص ١١ •

- ٣ — كتاب أصناف المرجئة •
- ٤ — كتاب معانى القرآن •
- ٥ — كتاب الخطب فى التوحيد والعدل •
- ٦ — كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد •
- ٧ — كتاب السبيل الى معرفة الحق •
- ٨ — كتاب فى الدعوة •
- ٩ — كتاب طبقات أهل العلم والجهل •

ومن المعلوم أن من أول المقالات التى اسندت الى واصل هى قوله كما اشرنا بالمنزلة بين المنزلتين • ذلك أن الناس كانوا مختلفين فى عهده فى صاحب الكبيرة هل هو فاسق أم لا ؟ أما الخوارج فكان من رأيهم أن مرتكب الكبيرة كافر وأنه سيخلد فى النار • ولقد ذهب واصل الى خلاف ذلك وقال : أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا بل هو فى منزلة بين الاثنين • فالفاسق عنده اذن لا مؤمن ولا كافر •

والفسق عنده فى منزلة بين الكفر والايمان • قال قد اجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور • فهو اسم له صحيح باجماعكم ، وقد نطق القرآن بذلك فى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون •

ولعل منطق مذهب واصل فى هذا هو أن الايمان ليس الا مجموعة خصال اذا توافرت فى انسان سمي مؤمنا وهو اسم مدح ، وان الكفر كذلك مجموعة خصال اذا اجتمعت فى انسان سمي كافرا وهو اسم ذم • وعنده ان الفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا كما أنه من جهة أخرى ليس كافرا ، لان الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها • فاذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبه فحكمه التخليد فى النار اذ ليس فى الآخرة الا

فريقان : أهل الجنة وأهل السعير • لقد وافقت « الواسلية » هنا جماعة الخوارج ، من حيث أن النار هي مثنوى صاحب الكبيرة ، وقد تكون الخوارج متسقة مع نفسها لأنها ذهبت الى أن صاحب الكبيرة ليس موحدًا ، بينما يذهب واصل ، ومن معه الى أن صاحب الكبيرة رجل موحد • ومع ذلك ، فإنه اذا مات عن كبيرة فإنه سيخلد في النار • وهنا نتساءل : ما الفرق بينه اذن وبين أولئك الذين أنكروا الوجدانية جملة وتفصيلاً!!

ولقد ذهب واصل فيما بعد الى القول بنفى قدم الصفات الالهية كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرهما رغم أن رأيه في هذا لم يكن تاماً كاملاً ولعله اعتقد أن اثبات صفة أو صفات قديمة الى جانب الذات الالهية من شأنه أن يؤدي الى القول بوجود أكثر من الله • وقد انتهى اصحاب واصل الى رد جميع الصفات الالهية الى كونه عالماً قادراً ، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان له • أى انهما بمثابة وجهان للذات القديمة من خلالهما ننظر الى هذه الذات فنقول انها عالمة وانها قادرة من حيث أن العلم مغاير للقدرة •

يقول الشهرستاني : « ان القاعدة الاولى في مذهب واصل هي القول بنفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة • وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة • وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو « الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين • قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت الهين • وانما شرعت أصحابه فيما بعد مطالعة كتب الفلاسفة • وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالتان كما قاله ابو هاشم » (١) ••

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥١ وعن الجبائيان : أبى على وأبى هاشم راجع الرسالة التي قام بها الصديق على فهمي خثيم عن « الجبائيان » وحصل بها على درجة الماجستير من آداب عين شمس تحت اشراف استاذنا الدكتور أبو ريدة •• وقد طبعت الرسالة في كتاب الان •

ولعل واصلا كان يهدف هو وجملة من تبعه من المعتزلة بنفيهم الصفات الالهية الرد على المشبهة والحشوية الذين كانوا يحاولون الربط بين الصفات الالهية من جهة وبين الصفات البشرية من جهة أخرى ، وما يتبع ذلك من مشابهة بين العبد والرب • فأراد واصل أن ينزه الله عن كل ما عداه ومن عداه من مخلوقات فقال انه وحده سبحانه قديم وما عداه فحادث ، وان الصفات الالهية عين الذات فليس ثمة ذات وصفات ... الخ •

كما أن واصلا كان يهدف أيضا من قوله بنفى الصفات المذاهب المضاربة الى اثبات اصلين للعالم أى مذهب (الثنوية) • وهذا يتضح من تأكيد امتناع القول « بقديمين أزليين » • ذلك انه يرى اننا اذا أثبتنا الذات ، ثم اثبتنا المعنى والصفة القديمة نكون بذلك قد أثبتنا قديمين • وهذا هو مذهب المانوية والمزدكية والزرادشتية وغيرها •

كذلك ذهب اتباع وصل الى القول بالقدر وان الانسان مسئول عن أفعاله • وهم بهذا انما يسلكون في ذلك مسلك « معبد الجهني » و « غيلان الدمشقي » كما قرر الشهرستاني • ولقد أكد واصل ذلك بقوله « ان البارئ تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شر ولا ظلم ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه • فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله • والرب تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم • قال: ويستحيل أن يخاطب الله العبد بقوله « افعل » وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة • واستدل بآيات على هذه الكلمات (١) •

(١) الملل والنحل ج١ ص ٥١ •

بقى أن نقول : ان واصلا — وطبقا لمذهبه — لم يكفر أحدا من أصحاب معركة الجمل أو معركة صفين • وكان رأيه أن احدهما مخطيء والآخر مصيب دون أن يعين أو يحدد من المخطيء منهما ومن المصيب •

فلقد وجد واصل أن الناس مختلفون بشأن على من جهة وطلحة والزبير وعائشة وجملة أصحاب الجمل من ناحية أخرى • وكان للخوارج ، كما نعلم رأيها وهو أنهم كفروا في بداية الامر خصوم على حيث آمنوا في البداية بأنه على حق ، حتى قبل مبدأ التحكيم ، حينئذ كفروه الخوارج وحاربوه • أما أهل السنة ، فكان رأيهم ، كما نعلم أيضا ، ان الفريقين المتحاربين مسلمان ولم تذهب الى تكفير واحد منهم •

هنا جاء واصل بمقالته الفريدة ، وهي أنه قد قرر أن احد الفريقين ناسق ، ولكنه لا يدري من هو هذا الفريق • يقول البغدادي « أن واصلا زعم أن فرقة من الفرقتين فاسقة لا بعينها (أى دون أن يحدد من هي) وانه لا يعرف الفسقة منهما • وأجازوا (اتباع واصل) ان يكون الفسقة من الفريقين : عليا واتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر ••• وأجاز كون الفسقة من الفريقين : عائشة وطلحة والزبير وسائر أصحاب الجمل •••• ثم قال : لو شهد على وطلحة أو على والزبير أو رجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم احكم بشهادتهما ، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه • ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما(١) » •

٢ — الهذيلية

أما الفرقة الثانية ، والتي نود أن نشير اليها من فرق المعتزلة ، فهي « الهذيلية » أصحاب أبى الهذيل العلاف (١٣٥ — ٢٣٥ هـ) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم • أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد عن واصل بن عطاء الغزال (٢) •

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠ •

(٢) راجع المرجع السابق ص ١٢١ •

ولقد نبغ العلاف منذ صباه في فن الجدل والحوار • ويبدو أنه قد حفظ القرآن في فترة مبكرة من حياته • ومما يدل على نبوغه المبكر ، تلك الرواية الطريفة التي ذكرها لنا « الخطيب البغدادي (في كتاب تاريخ بغداد ج ٣) ، وخلصتها ان رجلا يهوديا قد قدم انى البصرة ، واخذ يهاجم كتاب المسلمين مفحما خطباءهم ومجادليهم • ولقد سمع بأمره العلاف وكان له من السن خمس عشرة سنة ، فسمعا اليه بصحبة عمه الذي حذره من هذا الكاهن الداهية • ولكن العلاف أمر على ذلك • ويقول العلاف « ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس الذين يكلمونه بنبوة موسى • ثم يجحدهم بنبوة نبينا ، فيقول : نحن على علم ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى الى أن نتفق على غيره فنقرر به •

قال العلاف : فدخلت عليه ، فقلت له : أسألك : أو تسألنى ؟ فقال اليهودى : يابنى أو ما ترى ما أفعله بمشايعك ؟ فقلت له : دع عنك هذا واختر اما أن تسألنى أو أسألك • فكان ان سأله اليهودى قائلا : خبرنا اليس موسى نبيا من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله — تقرر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك • ؟

قال العلاف : ان الذى سألتنى عنه من أمر موسى عندى على أمرين : احدهما انى أقر بنبوة موسى الذى أخبر بصحة نبينا وأمر باتباعه وبشر به وبنبوته • فان كان عن هذا تسألنى فأنا مقر بنبوته • وان كان موسى الذى تسألنى عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمر باتباعه ولا بشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته بل هو عندى شيطان مفرق — فتحير اليهودى من رد العلاف • وكان ان ترك اليهودى البصرة على أثر افحام العلاف له •

(١) راجع طبقات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٩ ، ص ١٩١ من نشرة د . النشار .

وهناك روايات أخرى أوردتها بعض المتكلمين والفقهاء كالقاضي عبد الجبار المعتزلي وابن المرتضى والبغدادى وغيرهم • وكلهم على أن العلاف كان له كعب عال في الجدل والحوار وأنه أفحم الكثيرين ودافع عن الدين الاسلامى ضد المبتدعة والمنحرفين والزنادقة وغيرهم • ولقد قيل أنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل •

أما عن مؤلفات العلاف ، فلقد كنا نتوقع لرجل هذا شأنه حيث عاش قرنا كاملا من الزمان ، أن تكون له مؤلفات كثيرة • ولكن للأسف الشديد لا توجد له الا بعض الشذرات المتفرقة هنا وهناك في بعض كتب الفرق والعقائد • وقد ذكر ابن خلكان أن هناك كتابا للعلاف اسمه «ميلاس» ويبدو أن ميلاس هذا كان رجلا مجوسيا أسنم على يد العلاف فكتب كتابا باسمه • كذلك يذكر البغدادى صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» بعض الكتب للعلاف منها «الحجج» وكتاب «الرد على النظام» ثم كتاب «القبالب» •

ومن أهم ما ذهب اليه الهذيلية هنا أن البارئ سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته اذ لا فرق عنده بين الصفة والذات فهما شيء واحد • وفي رأى الشهرستاني أن العلاف قد أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين ذهبوا من قبل الى أن الذات الالهية واحدة لاكثرية فيها بوجه ، وان الصفات ليست معانى وراء الذات قائمة بها ، بل هى عين الذات ، لانه اعتقد ، بالاضافة الى ما سبق عند واصل — ان في اثباته الصفات وجوها للذات تأكيد لقول التنصارى بالاقانيم • ونظرا لانه كان يواجه خصومه آنذاك من التنصارى واليهود والمذاهب الثنوية ، فانه أراد أن يبعد الذات الالهية عن كل ما من شأنه أن يوحي بوجود أكثر من قديم • فالله عنده ليس كمثله شيء : فهو واحد ، ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد • كذلك ذهب الشيخ العلاف الى أن هذه الصفات ترجع الى السلوب • بمعنى انى اذا قلت ان الله عالم فانى انفى عنه صفة الجهل • واذا قلت ان الله

قادر فأنى بهذا أنفى عن الذات الالهية صفة العجز • وهكذا يقول
العلاف • هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو • وهو حى
بحياة هي هو • وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله
وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته • وكان يقول : اذا قلت ان الله عالم اثبت
له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون • واذا
قلت قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على
مقدور • واذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهي الله ونفيت عنه موتا^(١) •

وقد ميز العلاف هنا بين صفات الذات وبين صفات الأفعال فعنده
نجد أن صفات الذات هي التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها •
أما صفات الأفعال فهي التي يمكن أن يتصف الله بها وبأضدادها • أو
ان شئت قل : ان المصفة الذاتية هي التي تلزم الذات وتلازمها • فمثل
هذا النوع من الصفات لا يصح أن يوصف الله به وبضده • فصفة العلم،
وهي من صفات الذات ، لا يمكن أن يوصف الله بضدها ولا بالقدرة على
ضدها • فهو سبحانه لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على الجهل •

أما عن صفات الأفعال فهي المشتقة من الفعل مثل الخالق والرازق
والمعطي هذا النوع من الصفات من الممكن أن يوصف الله به وبضده
وبالقدرة على ضده • فمن الممكن أن يوصف سبحانه بالكره وبالقدرة
على أن يكره ، انه يوصف بالعطاء والمنع والرفعة والذلة وغيرها من
صفات كالرضى والسخط وغيرهما ••

والى جانب هذا التمييز السابق بين صفات الذات وصفات الأفعال
نضيف انه اذا اشتق اسم الله من فعل الله أو من فعل غيره (كالمعبود
مثلا) كانت هذه الصفات صفات أفعال ، وما عدا ذلك فهو من صفات
الذات •

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣ وما بعدها •

ولقد تابع العلاف رأى المعتزلة القائل بأن الصفات الالهية كلها ترجع الى صفتى العلم والقدرة • ورأيه فى هذا هو أن الله يعلم نفسه، وان نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية • فعلمه اذن لا غاية له ولا نهاية ، أما ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية فى العلم به والقدرة عليه والاحصاء له اذ ليس يخفى على الله شىء منه ولا يعجزه شىء منه • بعبارة أخرى نقول : انه فيما يتعلق بالذات الالهية نجد أن علم الله وقدرته لا حد لهما ، مثلهما فى ذلك مثل الذات الالهية • أما فيما يتعلق بالاشياء فان العلم بها والقدرة عليها محدودان بحدود الاشياء ذاتها • ذلك أنه اذا كان شىء محدودا ، فان القدرة عليه والعلم به يكون شأنهما شأنه • بعبارة ثالثة أوضح : أن ما يميز القديم من المحدث هو أن علم القديم وقدرته لا حد لهما أما العلم بالمحدث والقدرة عليه فمحدودان مقتاهيان • وقد قال أبو الحسين الخياط فى هذا ان للاشياء المحدثات كلا وجميعا وغاية ينتهى اليها فى العلم بها والقدرة عليها • فلما كان القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وان يكون له كل وجميع •

ولا شك أن مثل هذا رأى ترفضه الاشاعرة كما سنرى • ولهذا نجد عبد القاهر البغدادي يقرر رأى العلاف فى هذا الشأن على الوجه الآتى : « ومن فضائح أبى الهذيل العلاف : قوله بفناء مقدورات الله — عز وجل — حتى لا يكون بعد فناء المقدورات قادرا على شىء • ولا جل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفتيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدر على شىء ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على احياء ميت ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ، ولا على أحداث شىء ولا على افناء شىء مع صحة عقول الاحياء فى ذلك الوقت » (١) •

ولا شك أن هذا فهم سيىء لموقف العلاف ، لان الشيخ انما كان

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٢ وراجع ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ١٩٢ •

يقصد بذلك أن يجادل خصومه فحسب * ومن جهة ثانية فإن العلاف يرى أن الله سبحانه وبعد أن تنتهى مقدراته ، سوف يضع في أهل الجنة اللذات كلها فييقون على ذلك في سكون دائم * أضف الى ذلك من جهة ثالثة — وهذا هو المهم — أن الشيخ أراد أن يقول : مادام الشيء محدودا متناهيا ، فإنه يقتضى لكى يفنى أو يتغير قدرة محدودة متناهية ، اذ القدرة اللامتناهية ينبغى أن يكون معلولها لا متناهيا ... واذا جاز لنا استخدام عبارات الفيلسوف اليونانى أرسطو ، لقلنا : ان قدرة الله ، فيما يتعلق بالموجودات المتعينة الموجودة بالفعل محدودة متناهية ، أما قدرة الله من حيث القوة فهى قدرة لا متناهية من حيث المكان لا متناه * ومعنى هذا أن الداعى الى قول أبى الهذيل بفناء المقدرات ، هو القاعدة القائلة : ان ماله بداية فله بالضرورة نهاية * وما دامت المقدرات لها بداية لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله ، فان لها نهاية قطعا * وفى مقابل ذلك : فان ما لا بداية له لا نهاية له * وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو فى اثباته لازلية وابدية الحركة * وأبو الهذيل لم يفعل هنا الا أن طبق هذه القاعدة الارسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ماله بداية (١) *

وفى محاولة من العلاف لتتزيه الذات الالهية تتزيها مطلقا ، ذهب الى أن الله لا يفعل الا ما هو أصلح ولا يمكن أن يصدر عن الذات الالهية الكاملة الا ما هو أكمل * وقد نفى العلاف أن يفعل الله أى فعل غير كامل * وكان قوله فى هذا كما ذكر الأشعرى : ان فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الاصلح من الاثشاء فساد والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لكان جميعا فسادا * ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل * انه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى * والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح

(١) د * عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ١٥٦ دار العلم للملايين سنة ١٩٧١ وقرن الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٠٣ *

لانه أولى به • وقد كان العلاف يرمى من هذا الى هدم نظرية الكسب
الاشعرية القائلة بأن قدرة الله تعم كل الممكنات وأن الله هو الفاعل
لكل شيء وان العبد لا يقدر في الحقيقة على فعل أى شيء كما سنرى •

أضف الى هذا ان العلاف كان يرمى من قوله هذا تأكيد قول
المعتزلة المتعلق بالخيرية الانسانية والذى يميز بين قدرة العبد وبين قدرة
الرب • فقد جعلت المعتزلة لكل قدرة من هاتين القدرتين مجالا خاصا بها
لا ينبغي لاحدهما أن تبغى على الاخرى • وقد برر المعتزلة ذلك
بالقول : ان التكليف الالهى لا يجوز الا مع القدرة على الفعل فحسب •
ومن هنا كان قول المعتزلة لا يصح مقدور واحد لقادرين • أى لا تصح
نسبة فعل ما الى فاعلين •

على انه من المهم للغاية أن نشير هنا الى أن المعتزلة اذا كانت قد
نادت بمسئولية الانسان عن فعله ، وانه لهذا مكاف من قبل الله ، فإن
العلاف قد تابع المعتزلة في هذا ، لكنه ذكر أن العباد في الدار الآخرة لا
قدرة لهم على فعل شيء • ومن هنا أجمع المؤرخون على أن العلاف
قدرى الاولى جبرى الآخرة • ذلك أن « مذهبه في حركات أهل الخالدين في
الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى
تعالى ، اذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها (١) » •

وكان طبيعيا أن يؤدى هذا القول السابق الى قول آخر ، فحواء أن
حركات أهل الخالدين تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم ، بحيث
تجتمع اللذات كلها في ذلك السكون لاهل الجنة ، وتجتمع الآلام كلها لاهل
النار •

يقول البغدادى ، على لسان العلاف ، « ان أهل الآخرة مضطرون
الى ما يكون منهم ، وان أهل الجنة مضطرون الى أكلهم وشربهم وجماعهم •

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ •

وان أهل النار مضطرون الى أقوالهم • وليس لاحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ، ولا على اكتساب قول • والله عز وجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به «(١)» •

ولعل العلاف كان يهدف من وراء ذلك كله الى القول : ان الانسان حر مختار في الحياة الدنيا ، تلك الحياة التي كلف الله غيها الانسان القيام ببعض الواجبات ونهاه عن بعض الامور الاخرى • وعلى ذلك يرى العلاف أن الدار الآخرة دار جزاء فحسب (ثواب أو عقاب) • أى أن مهمة الانسان قد انتهت بموته وأنه حينما يبعث ، فلا ينبغي أن يختار شيئاً أو يطلب منه اختيار شيء • أن ما سوف يقدم له هناك يرتبط ارتباطاً وثيقاً ، ويتناسب ويتلاءم مع ما قام به في حياته الدنيا • ولذلك فان أهل الآخرة ليسوا مكلفين بشيء • ولو لم يصح ذلك ، لسرنا في طريق لا نهاية له •

ومن الاقوال التي لها أهميتها عند المعتزلة والعلاف على حد سواء أن معرفة الله واجبة بالعقل • ففى رأيه ان على الانسان العاقل البالغ أن يعرف الله ويدركه قبل ورود السمع أى قبل ورود الكتب السماوية المنزلة من توراة وانجيل وقرآن • فمعرفة الله واجبة بالعقل قبل ورودها ووجوبها بالشرع • وعند العلاف أن من قصر أو يقصر في معرفة الله من خلال العقل وجب عليه العقاب • ويضيف العلاف أيضاً : ان على المرء أن يعلم من نفسه حسن الحسن وقبح القبيح • فيجب عليه الاقدام على الحسن : كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور •

ويروى لنا صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » رأى العلاف في هذا الصدد على الوجه التالى « لما وقف (العلاف) على اختلاف الناس في المعارف : هل هى ضرورية أم اكتسابية ، ترك قول من زعم انها كلها

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٤ •

ضرورية ، وقول من زعم انها كلها كسبية وقول من قال : ان المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية ، وما علم منها بالاستدلالية اكتسابية . ويضيف عبد القاهر البغدادي : ان العلاف قد اختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف ، فقال المعارف ضربان : أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي الى معرفته . وما بعدهما (أى الثانى) من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو على اختيار واكتساب (١) .

ثم انه (العلاف) بنى على ذلك قوله فى مهلة المعرفة فخالف سائر الامة فقال الطفل : انه يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته نفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل . وكذلك عليه أن يأتى ، مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله ، بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى انه لم يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافراً وعدوا لله تعالى مستحقاً للخلود فى النار . واما معرفته بما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار فعليه أن يأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر » .

هذا الاتجاه العقلى عند المعتزلة المتعلق بمعرفة الله انعكس أثره على مسألة أخرى هامة وهى التحسين والتقييح . فإذا كانت بعض الفرق الاسلامية ترى أن التحسين والتقييح شرعيان ، فان المعتزلة وعلى رأسها العلاف تقول بالتحسين والتقييح العقليين . بمعنى أن الحسن فى ذاته وان القبيح قبيح فى حد ذاته . فالكذب فعل قبيح فى حد ذاته والصدق مستحب فى حد ذاته وان العقل يحكم بذلك . وبناء على هذا فان الشرع أو بتعبير آخر النقل وجد أن هذا العمل قبيح فى حد ذاته فقال : انه قبيح . أما بعض الفرق الأخرى التى تقول

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ .

بالتحسين والتقبيح الشرعيين نجد عندها ان هذا حسن وذاك غير حسن لان الشرع ذكر هذا وحث عليه وذكر ذاك وقبحه ونهى عنه ..

ان هذه الفرق ترى أن بعض الافعال قد يكون حسنا في ذاته الا أنه نظرا لان الشرع حرمه أو ذمه فانه أضحى أفعالا يلام عليها الفرد ويجازى أن قام بها • ومن هنا نجد أن مصدر معرفة الخير والشر عند هذه الفرق الشرع ، أما مصدر معرفة الخير والشر عند المعتزلة العقل الذي يدعمه الشرع • بعبارة أخرى أن صفة الخيرية والشرية عند المعتزلة ترجع الى الاشياء ذاتها أما عند أهل السنة ومن تابعهم فانها ترجع لا الى الاشياء بل الى الشرع •

مصدر المعرفة عند العلاف :

وهنا نصل الى نقطة هامة هي : ما مصدر المعرفة عند شيخنا العلاف ؟ لقد أجاب أبو الهذيل العلاف عن هذا السؤال اجابة هي أقرب الى الفلسفة الحديثة منها الى الفلسفة القديمة • فقد اعطانا من خلال اجابته تقسيما رائعا لمصادر المعرفة حيث ذكر أنها أربعة مصادر : العقل ثم الشرع ثم الخبرة (أو التجربة) وأخيرا الالهام •

وعند العلاف نجد أن لكل مصدر من هذه المصادر مجانته الخاص • ولا شك انه يعلق على المصدر الديني أهمية كبرى لا تقل عن أهميته بالعقل •• ودونكم رأى العلاف كما دونه لنا البغدادي في كتابه « أصول الدين » •

يقول البغدادي على لسان حال العلاف :

« والعلوم النظرية على أربعة أقسام :

- ١ — احدها استدلال بالعقل من جهة انقياس والنظر •
- ٢ — والثاني معلوم من جهة التجارب والمعادات •
- ٣ — والثالث معلوم من جهة الشرع •

٤ — والرابع معلوم من جهة الالهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض ••••

فأما المعلوم بالنظر والاستللال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عبادته وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية •

وأما المعلوم بالتجارب والرياضيات فكالعلم الطب في الادوية والمعالجات وكذلك العلم بالحرف والصناعات • وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات •

وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه • وإنما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال • ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة ، ولما صار المخالف فيها معاندا كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات •

وأما المعلوم بالالهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره •

وعلى ضوء ذلك نقول : ان العلاف يرى أن معرفة الله وحدها هي المعرفة الضرورية وان ما عداها من معارف فليس ضروريا وإنما يعتد على الكسب : سواء كان بواسطة الحواس أو العقل أو الانعام • أى أن معرفة الله هنا أشبه بالمعرفة الفطرية • ويبدو أن ما دفع العلاف الى ذلك سبب دينى في المقام الاول من حيث انه برأيه هذا قد طلب من الذين لم يصلهم كتاب سماوى السعى الى معرفة الله لكى لا يكون لاحد عذر فيما بعد •

بقى أن أشير الى رأى أخير للعلاف فيما يتعلق بالآجال والارزاق. هنا يرى شيخ المعتزلة أن الرجل ان لم يقتل مات في ذلك الوقت ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص • ويرى العلاف أن الارزاق على وجهين :

أحدهما : ما خلق الله تعالى من الامور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقا للعباد • فعلى هذا من قال ان أحدا أكل وانتفع بمالم يخلقه الله رزقا ، فقد أخطأ لما فيه أن في الاجسام ما لم يخلقه الله •

الثاني : ما حكم الله به من هذه « الارزاق للعباد » ، فما أحل منها فهو رزقه وما حرم فليس رزقا أى ليس مأمورا بتناوله (١) •

٣ — النظامية

تنسب هذه الجماعة الى مؤسسها ابراهيم بن سيار النظام (٢٣١هـ) ولقد لقب بهذا الاسم « النظام » لانه ، كما ذكر بعض المؤرخين ، كان « نظاما للكلام المنثور والشعر والموزون » • بينما يذهب البعض الآخر الى أنه سمي كذلك لانه كان ينظم الخرز في سوق البصرة •

أما عن ثقافته فيقول صاحب « الفرق بين الفرق » : ان النظام في فترة شبابه قد عاشر قوما من الثنوية وقوما من « السمنية » القائلين بتكافؤ الادلة وخالف بعد كبره ، قوما من ملحدة الفلاسفة • ثم خالف هاشم بن الحكم الرافض فأخذ عن هشام وعن الفلاسفة الملحدين قوله بابطال الجزء الذى لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق اليها وهم أحد قبله • ولقد أفاد من الثنوية قولها أن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب • أما افادته من هشام بن الحكم فقد أخذ عنه النزعة المادية التى تجسد كل شىء بما في ذلك الالوان والطعوم والروائح والاصوات (٢) •

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ •

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ — ١٣٢ •

ويبدو أن النظام كان على درجة عالية من الذكاء • فهناك أكثر من رواية يستفاد منها أن النظام كان سريع البديهة منذ صغره ، قوى الذاكرة ، له قدرة على الحوار والجدل ما بعدها قدرة • فلقد حفظ في فجر حياته القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، فضلا عن حفظه لجموعة من الاشعار التي راقت له ووجد فيها نفسه • وثمة رواية لطيفة ساقها لنا ابن المرتضى في كتابه « طبقات المعتزلة »^(١) توضح الى أى حد كان النظام نابغة عصره •

يقول ابن المرتضى « روى أن الخليل قال له ، وهو شاب ممتحنا اياه ، وفي يد الخليل قدح زجاج : يابنى صف لى هذا • فقال (النظام) : أمدح أم اذم ؟ قال : امدح •

فقال : نعم : يريك القذى ولا يقبل الاذى ولا يستر ما ورا •

قال : فذمها •

قال : سريع كسرهما بطييء جبرها • • فقال له فصف لى هذه النخلة •

فقال النظام مادحا : حلو مجتفاها ، باسق منتهاها ، ناضر اعلامها •

وقال فى ذمها : صعبة المرتقى بعيدة المجتنى ، مخنوفة بالاذى •

فقال الخليل : يابنى نحن الى التعلم منك أحوج •

أما عن مؤلفاته فان الروايات بشأنها محدودة • فقد ذكر له الاشعري كتابا اسمه « الجزء » وذكر له أبو الحسين الخياط كتابين آخرين هما : « فى التوحيد » و « العالم » ويبدو أن النظام فى هذا الكتاب الاخير قد مال الى قول الفلاسفة الدهريين القائلين بقدوم العالم •

(١) طبقات المعتزلة ص ٥٩ — ١٦٢ ص ١٥٩ • وراجع كتاب استاذنا الكبير الدكتور أبو ريذة — « النظام وآراؤه الكلامية » اذ يعد من أحسن ما كتب عنه النظام — القاهرة سنة ١٩٤٦ م •

هذه هي بعض مؤلفات النظام وقبلها اشرنا الى بعض السمات التي امتاز بها • ويتضح ، على ضوء ما سبق ، أن صاحبنا عذا رغم انه كان متكلمًا الا انه مال الى الفلسفة والفلاسفة فأعجب بهم وبمنهجهم الامر الذي انعكس عليه في فهمه للدين ونظرته اليه • ولما كانت مهمة النظام فهم الدين فهما صحيحا والدفاع عنه ضد خصومه ، فإنه قد أخذ المنهج العقلي من الفلاسفة ونظر من خلاله الى الدين • ولعل هذا هو السبب فيما قيل عنه انه قد مزج الدين بالفلسفة ولعل هذا أيضا هو السبب في أن بعض أرائه جاءت بعيدة عن الدين ، ان لم تكن متنافية له • لقد كان مؤمنا بالدين وفي نفس الوقت كان معجبا بالفلسفة وبمنهجها العقلي وكان بين خيارين : اما الدين واما الفلسفة • ولكن الرجل — كعادة المعتزلة — بقى في منزلة بين المنزلتين أى حاول الجمع بينهما • ولا شك أن هذا الجمع قد أساء الى الدين أحيانا ولهذا فلا عجب أن أطلق عليه بعض خصومه انه من « شياطين القدرية » •

يتفق النظام مع غيره من أصحاب الاعتزال في المسائل العامة التي أثينا على ذكرها من قبل ، لكنه من جهة أخرى قد أدلى ببعض الآراء التي ميزته هو ومن تبعه عن سائر فرق المعتزلة الاخرى •

فاذا كانت المعتزلة قد ذهبت الى القول بأن الله يفعل ما هو أصلح لعباده ، وفقا لمبدأ الصلاح ، فان النظام أضاف الى ذلك قوله : « ان الله تعالى لا يوصف بالقدره للبارى تعالى » • • لقد كان رأى المعتزلة من قبل ، كما ذكرنا : ان الله قادر على الشرور والمعاصي ، كما انه قادر على غيرهما من الافعال ، غير ان الله لا يفعل هذا النوع من الافعال لانه في حد ذاته قبيح ولا يفعل القبيح الا القبيح • ذلك أن القبح صفة ذاتية يتصف بها فاعله • ولما كان الله عادلا وحكيما ، تعالى الله عن ذلك ، فكيف يوصف بالعدل ويفعل الظلم وكيف يوصف بالحكمة وتصدر عنه أفعال لا معنى لها وكيف يوصف بالرحمة ويصدر عنه غيرها • • • يخالف النظام المعتزلة هنا بقوله : ان الله لا يقدر على أن يفعل الشرور والمعاصي في الوقت الذي جوزت فيه المعتزلة ذلك ، لكنها

قد أكدت أن « الجواز شيء وان الفعل شيء آخر • بمعنى أن الله عندها
قادر على أن يفعل الشر لكنه سبحانه لا يفعله • أما عند النظام فإن
الله لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله • يقول النظام ، ومعه الاسواري
والجاعظ وغيرهم : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب
وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح ••• واحالوا أن يوصف
البارى بالقدرة على عذاب المؤمنين والمقائهم في جهنم (١) •

بل ان النظام قد أضاف الى ذلك « ان الله لا يقدر على أن يفعل
بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم • أما فيما يتعلق بعلاقة الله مع
عباده في الآخرة فقد قال « لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن
يزيد في عذاب أهل النار شيئا ولا على أن يخرج أحدا من أهل الجنة
وليس ذلك مقدورا له » ••

ويضيف البغدادى على لسان النظام « لو وقف طفل على شفير
جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها ، وقدر الطفل على انقاء نفسه
فيها ، وقدرت الزبانية أيضا على القائه فيها » ان الله تعالى لا يقدر على
أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا ، اذا علم أن البصر
والصحة والغنى اصلح لهم • وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيرا أو يصح
زما اذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم » (٢) •

وقد ذهب النظام في محاولة منه للدفاع عن رأيه هذا الى القول:
وجدت الظلم ليس يقع الا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله أو من
جاهل به ، والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا • ومن الواضح أن النظام قد قرر ذلك في محاولة
منه لبيان صفة التوحيد الالهى وان الله منزه عن سائر المخلوقات وان
أفعاله سبحانه فريدة في بابها ، ليس كمثله شئى • فما يفعله الله

(١) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠٩ •

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٣٣ — ١٢٤ وراجع ايضا الملل والنحل
ج ٢ ص ٥٦ ، الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ •

لا يستطيع أحد غيره أن يفعله وما يوجد من شر أو نقص في هذا العالم لا يرجع الى الله بل الى المخلوقات ، لان الله كامل والكامل لا يصدر عنه الا الكمال .

ولعل هذه المحاولة التي هدف من ورائها النظام الى تنزيه الله كانت أيضا الدافع الذي دفعه الى القول : ان البارئ سبحانه ليس مريدا ولا يوصف بالارادة على الحقيقة . أى انه سبحانه اذا كان قد وصف نفسه بها شرعا في أفعاله ، فان المراد بذلك — في رأى النظام ، انه خالق للأفعال ومنشئها على حسب ما علم . واذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمعنى به أنه أمر بها ونه عنها . بمعنى انه اذا كان قد ذكر في القرآن قوله سبحانه « ماتشاعون الا أن يشاء الله » فان النظام يفسر ذلك بقوله : لا تستطيعون خلق شيء الا اذا خلقه الله . وقل مثل هذا في سائر الآيات التي تدل على المشيئة والارادة الالهية . يقول النظام « الله مريد لتكوين الاشياء معناه انه كونها وارادته للتكوين هي انتكوين ، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباداه معناه أنه أمر بها والامر بها غيرها . قال : وقد نقول انه مريد الساعة أن يقيم القيامة — ومعنى ذلك انه حاكم بذلك مخبر به (١) » .

ومن الواضح أن النظام قد فهم الارادة الالهية كما يفهم الواحد منا الارادة البشرية . أى أنه ربط وشبه الصفات الالهية في هذا بصفات الانسان . فأنا أريد شيئا معناه انى في حاجة الى هذا الشيء وانى بهذا الشيء « المراد » سوف أكون سعيدا وأنى سوف أكمل به ما أشعر به من نقص وحاجة أى أن الارادة بالمفهوم البشرى معناها الحاجة والطلب . فهم النظام الارادة بهذا المعنى . ولما كان الله منزها عن الحاجة والطلب أو أى نقص فانه ينبغى ، هكذا يقول النظام . أن لا يكون مريدا لانه كامل . ومن هنا فسر الارادة الالهية تفسيرا خاصا : أما إنها تعنى الخلق ، خلق الافعال فيما يتعلق بالله ، وأما أنها تعنى ، فيما يتعلق

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ والملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

بالانسان ، الامر والنهى • فان يريد الله كذا معناه انه سبحانه يأمر بفعل كذا ولا يريد كذا معناه أنه ينهى عن هذا الفعل ولا يرضى عنه وعن فاعله •

ومن الاقوال الاخرى التى لها دلالتها ان الانسان فى انحيته هو الروح والبدن آلتها (١) • وهذه الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الزرع أو الزبد فى اللبن • والنظام هنا — شأنه شأن هشام ابن الحكم ومن قبله الرواقية — يرى أن كل شىء مادي • فكل موجود من الموجودات لا بد أن يكون ماديا • أن كل مادي يدرك وما ليس بمادي فلا نستطيع ادراكه ومن ثم لا وجود له • قال النظام : الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، وأن كل هذا فى كل هذا • وإن البدن آفة عليه وحبس وضغط له • وحكى زرقان عنه (النظام) : ان الروح هى الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وانها ليست بنور ولا ظلمة (٢) • معنى هذا ان التمييز بين الجسم والروح عند النظام تمييز اعتبارى فقط ولا أهمية له • ذلك ان الروح جسم شأنها شأن البدن ومن ثم فلا تمييز بينهما •

وهنا نجد أن النظام يفسر كل شىء تفسيراً مادياً • فإذا كانت الروح ، أو أن شئت النفس بوجه عام ، مادية فإن المعرفة لا بد وأن تفسر على هذا الأساس • فقد قرر النظام أن المعرفة لا بد أن تتم بآلة مادية (لان كل شىء مادي محسوس) وموضوع المعرفة عنده أيضا لا بد أن يكون مادياً • والمعرفة عند صاحبنا تتم بأن يدخل المدرك فى المدرك فتتم عملية الادراك • يقول النظام « ان الادراك بالعينين يتم بأن يظفر البصر الى المدرك فيدأخله • والانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة • وحكى عنه زرقان أيضا أنه قال « ان الانسان يدرك على المداخلة الاصوات والالوان • وزعم أن الانسان لا يدرك

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٥ •

(٢) مقالات الاسلاميين ج٢ ص ٢٧ ، ٣١ • والمثل والنحل ج ١ ص ٥٧

(م ١٧ — علم الكلام)

الصوت الا بأن يصاكه وينتقل الى سمعه فيسمعه • وكذلك قوله في
المشوم والمذوق ••••• « ويقول النظام » الصوت جسم لطيف • وكلام
الانسان هو تقطيع الصوت وهو عرض ••••• والصوت ينتقل في الجو
فيصاك الاسماع ويؤلها ولا يسمع الا باتصال السمع أو مداخلته اياه «
(المقالات ج ٢) •

وعند النظام أن الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها
أجسام • وهذه الاعراض تحمل على الجسم الذى هو الجوهر • ويرى
صاحبنا هنا أن الجوهر ليس الا مجموعة من الاعراض أى مجموعة من
الاجزاء • وهنا نشير الى أن النظام قد أنكر الجزء الذى لا يتجزأ • يقول
« لا جزء الا وله جزء ولا بعض الا وله بعض ولا نصف الا وله نصف ،
وأن الجزء تجزئته أبدا ولا غاية له فى باب التجزؤ » • وثمة عرض
مفصل لقول النظام هذا يجده القارىء فى كتب الفرق والعقائد • وسوف
نكتفى هنا بإشارة موجزة الى هذه الفكرة (١) •

يقول النظام ان الجسم ينقسم الى مجموعة من الاجزاء • وكل
جزء من هذه الاجزاء لا يقف عند حد فى القسمة • أى أن الجزء ينقسم
الى ما لا يتناهى من الاجزاء ، ولقد خلط النظام بقوله هذا بين اللاتناهى
بالقوة وبين التناهى بالفعل فلم يميز بينهما • ان الجسم يتكون من
مجموعة أجزاء محدودة متناهية ، ومجموعة الاجزاء هذه تكون بلا شك
الجسم الذى هو محدود متناه • معنى هذا ان الجسم أو الجزء له حد
ومساحة معينة • أى انه متناه بالفعل ، لكننا — بالوهم — نستطيع أن
نقسمه الى ما لا يتناهى من الاجزاء لان القسمة بالوهم غير القسمة
بالفعل • اذ كيف نخرج من الجزء المحدود المتناهى أجزاء لا محدودة
ولا متناهية بالفعل •••

ويبدو أن هذا الخطأ أو اللبس الذى وقع فيه النظام من عدم
تمييزه بين اللامتناهى بالقوة واللامتناهى بالفعل هو الذى أداه الي

(١) راجع الفرق بين الفرق ص ٣٩ •

القول بالطفرة . لان الطفرة عنده تعنى أن ينتقل الانسان من المسافة (أ) الى المسافة (ب) دون أن يقطع المسافة بينهما . لانه توهم أن المسافة من (أ) الى (ب) تنقسم الى ما لا يتناهى . ولما كان عبور اللامتناهى مستحيلا ، ولما كان من المعلوم أن الانسان يستطيع أن يقطع أية مسافة تحدد له قدر طاقته ... أقول انتهى النظام الى القول بالطفرة ، وهو قول لا يوافق عليه أكثر المتكلمين لانه قول يقوم على الوهم من جهة وعلى المغالطات من جهة أخرى .

ومما ذهب اليه النظام كذلك أن الله قد خلق الخلق دفعة واحدة على ما هو عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك . فلم يكن خلق آدم ، في رأيه ، متقدما على خلق أولاده . الا بأنه تعالى أكمّن بعضها في بعض . غير أن التقدم والتأخر انما يرجعان الى ظهور بعضها قبل البعض الآخر في حيز الوجود . يقول النظام « ان الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وأن خلق آدم عليه السلام ، لم يتقدم على خلق أولاده . ولا تقدم خلق الامهات على خلق الاولاد . وأن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد . غير انه أكمّن الاشياء بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من أماكنها » (١) . وقد عرفت هذه الفكرة عند النظام بـ « فكرة الكمون » وهى من الافكار الفلسفية الخصبة . يقول النظام « وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه تفريق أركانه التى بنى عليها ومجموعاته التى ركب منها أربع نار ودخان وماء ورماد . ووجدنا للنار حرا وضياء ووجدنا للماء صوتا ، ووجدنا للدخان طعما ولونا ورائحة ووجدنا للرماد طعما وكونا وييسا ... فاذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه ، فرأى ان يعود حين احتكّ بالعود أجدها النار ، فانه يلزمه في الدخان مثل ذلك ، ويلزمه في الماء السائل مثل ذلك . وار قاس ، قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء والافهو أما جاهل واما متحكم .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .

وان زعم أنه انما أنكر أن تكون النار في العود ، لانه وجد النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير ، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب وفي الزيت وفي النفط . فان زعم أنهما سواء وأنه انما قال بذلك لان بدن ذلك الحطب لم يكن ليسع الذي عاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أو يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة .

وليس ينبغي أن ينكر كمون الدم في الانسان وكمون الدهن في السمسم وكمون الزيت في الزيتون . ولا ينبغي أن ينكر من ذلك الا ما لا يكون الجسم يسعه في العين . فكيف ، وهم قد أجروا هذا الإنكار في كل ما غاب عن حواسهم من الاجسام المستترة بالاجسام حتى يعود بذلك الى ابطال الاعراض كنحو حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصبر . »

بقى أن أسير الى قول النظام أن نظم القرآن ليس بمعجز . وانما المعجز في رأيه اخباره بالغيب من الامور السالفة وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى أنه لو خلاهم لامكنهم — في رأيه — الاتيان بمثله ان لم يكن أنصح منه . يقول النظام « ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوه . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : ما فيه من الاخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته ، فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف » (راجع الفرق بين الفرق ، وكذلك أصول الدين) .

الفصل الثامن

الاشعرية

الاشعرية

تمهيد :

ازدهرت المعتزلة ازدهارا لا حد له في ظل الدولة العباسية ابتداء من حكم أبي جعفر المنصور (١٣٦هـ - ١٥٨هـ) ، حيث كان عمرو بن عبيد - أحد مؤسسي الحركة الاعتزالية كما أشرنا - صديقا له قبل توليه الحكم وكان جعفر المنصور يحترم عمرو بن عبيد احتراما كبيرا .

وفي عهد الرشيد (١٧٠هـ - ١٩٣هـ) قويت المعتزلة وأخذ رجالها يديرون شئون البلاد ، بحيث كانوا يحتلون المراكز القيادية ، وهذا من شأنه أن يقوى نزعتهم ويجلب اليها مزيدين كثيرين . ذلك ان المادة قد جرت على أن يتوحد الناس ويتقربون - سواء بالحق والباطل - الى من في يدهم مقاليد الامور .

ولقد بلغت المعتزلة قمة قوتها ومجدها ابتداء من عصر المأمون (١٩٨هـ - ٢١٨هـ) فعصر أخيه المعتصم (٢١٨هـ - ٢٢٧هـ) حتى عصر أخيه الواثق (٢٢٧هـ - ٢٣٢هـ) . في عصر هؤلاء الاقطاب الثلاثة انتشرت المعتزلة انتشارا كبيرا سواء على المستوى السياسي والمستوى الديني والاجتماعي . وتحكى لنا كتب الفرق والعقائد أن هؤلاء الائمة الثلاث قد تتلمذوا على رجال المعتزلة وقربوهم منهم ، بحيث كانوا لا يقدمون على اتخاذ قرار الا بعد أخذ رأى بعض رجال المعتزلة المقربين لديهم .

فلقد كان لثمامة بن أشرس مكانة قوية عند المأمون ، بحيث ذهب البعض الى القول بأن ثمامة كان السبب في ايمان المأمون بفكر المعتزلة وفلسفتها حيث وجد فيها ما كان ينشد : من حب للجدل والنقاش وسعى وراء الحقيقة وحب للادب والادباء .

وفي عصر المأمون احتل أحمد بن أبي دؤاد الابادى (١٦٠ - ٢٤٠هـ) مركز قاضى القضاة . وكان هذا الرجل مترمنا في تعصبه لمبادئ المعتزلة،

كافرا في نفس الوقت بكل فكر مخالف لها ، ولقد انعكس هذا في مهاجمته للصوفية والفقهاء ورجال السنة • ولقد ذكر أنه قتل وسجن نفرا غير قليل من المخالفين له • ويكفى أن نشير أنه في عهده بدأت محنة « خلق القرآن » الشهيرة ، والتي ظلت سائدة حتى عصر المتوكل حيث بات المعتزلة في الانحسار والتدهور • وبانهيار المعتزلة نشأت الاشعرية •

فالاشعرية انطلقت من حيث بدأ نجم المعتزلة ينطفئ • على أن الاشعرية ليست هي السبب في انهيار المعتزلة • ذلك أن ثمة عوامل متعددة أدت الى انهيار هذه الفرقة التي كان وما زال لها شأنها • هذه العوامل ترجع الى رجال المعتزلة أنفسهم من جهة وإلى العوامل السياسية والاجتماعية من جهة أخرى • كما انها من جهة ثالثة ترجع الى العوامل الثقافية والدينية والتي كانت تتمثل في سائر الفرق الاخرى وعلى رأسها الاشعري •

فلا شك أن رجال المعتزلة قد تماردوا في طغيانهم وفي مهاجمتهم سائر الفرق المخالفة لدرجة ذهبت ، كما قلنا الآن ، بحياة نفر غير قليل منهم • وهذا الظلم الواقع على الاتجاهات الاخرى من فرقة مجدت العقل ، ادى الى انقلاب الناس عليهم • فلقد ربطت المعتزلة نفسها بالسلطة السياسية ، بحيث بات أى ظلم يقع من جهة انحاكم يشير الى أصابع المعتزلة ويجزم بأنها خلف كل كبيرة وصغيرة • وهذا معناه أن أى استياء من الحكم ، وأى سعى الى تغييره انما يعنى في الحقيقة القضاء على المعتزلة أنفسهم • وهذا ما قام به « المتوكل » انذى سعى الى كسب رأى العامة من جهة ، وإلى القضاء على تغفل نفوذ المعتزلة من جهة أخرى • ولقد تم له ما أراد •

ليس هذا فحسب، بل أن المعتزلة قد حطموا أنفسهم بأنفسهم • صحيح أن ثمة أصولا خمسة جمعتهم في بوتقة واحدة ، لكن هذه الاصول تتضمن بلا شك تفاصيل متعددة • فلقد نشأ الاختلاف واستشرى داخل المذهب ذاته بحيث وجدنا بعضهم يكفر البعض الآخر ويرميه

بالكفر والزندقة • بعبارة أخرى : ان مذهب المعتزلة قد انهار من الداخل قبل أن ينهار تحت عوامل أخرى خارجية • بل نستطيع أن نقول : أن القوى الخارجية « ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضى على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها خصما قويا متحدا الكلمة متضامنا داخليا • ان انصريات التي انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوى الدعائم متين الجدران ، بل على هيكل متفكك الاجزاء واهى الاركان • فكان اثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى ، وأقصد بذلك الحركة الانفصالية التي ظهرت بين صفوف المعتزلة ورافقتهم منذ نشأتهم ، وتفاقم خطرهما بعد نكبتهم على يد المتوكل • فكانت من أهم الاسباب التي أضعفتهم وقضت عليهم » (١) •

وهنا نجد (كما يحكى لنا البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق) زعماء المعتزلة يكفرون بعضهم ويؤلفون كتابا خاصة للرد على بعض رجالهم • فما هو العلاف — شيخ المعتزلة — يؤلف كتابا يفضح فيه النظام ويهاجمه ، وهذا الكتاب هو « الرد على النظم » • وما هو جعفر بن حرب يكتب كتابا خصمه للرد على العلاف وأقصد « توبيخ العلاف » • كذلك نجد أن الكعبي ، وهو أحد زعماء المعتزلة يكتب كتابا يهاجم فيه استاذة : « الخياط » ... الى آخر ذلك (٢) • وهذا يوضح الى أي حد كان المعتزلة منقسمين فيما بينهم وكيف أن الاختلاف بينهم كان أكبر بكثير من نقطة التقائهم وتجمعهم •

أبو الحسن الاشعري :

في وسط هذا المناخ الفكري العام نشأت الاشعرية ، وتنسب هذه الفرقة ، كما هو واضح من الاسم ، الى أبي الحسن الاشعري على ابن اسماعيل الاشعري المولود في عام (٢٦٠ هـ — ٣٣٠ هـ) وكان

(١) المعتزلة ص ١٩٤ •

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١٢٢ •

أبوه من أصحاب الحديث • لكنه قدر له أن يتربى في بيت شيخ المعتزلة وهو أبو علي الجبائي • فقد ذكر ابن عساكر في كتابه « تبين كذب المفتري أن الأشعري كان تلميذاً للجبائي - الذي كان زوج أمه - يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة » ، معنى هذا أن الأشعري نشأ في بداية الامر على مذهب المعتزلة وظل على ذلك حتى سن الأربعين •

في هذه الفترة ترعرعت أفكاره وسط الجو العقلي الذي يميز المعتزلة ، وتشبع بثقافة عالية وحجج قوية مما جعلت رأييه فيما بعد قويا . لانه مبني على الدليل العقلي فضلا عن الادلة النقلية بطبيعة الحال • ولسبب ما رجع الأشعري عن مذهب الاعتزال • والرأي السائد ، والاقرب الى الصواب هو أن الأشعري لم تعجبه أصول المعتزلة ومبادئها ، لانها تؤدي الى شك في الدين وفهم خاطيء له •

فعلى سبيل المثال ترى المعتزلة ، كما رأينا ، ان الله يفعل بالعباد ما هو اصلح لهم • وهنا ، وكما تحكى لنا كتب الفرق والعقائد - سأل الاشعري أستاذه في أمر ثلاثة أخوه كان أحدهم برا تقيا والثاني كان كافرا فاسقا شقيا ، والثالث كان صغيرا فماتوا ، فكيف حالهم ؟ •

الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات • وأما الكافر ففي الدرجات •
وأما الصغير فمن أهل السلامة •

الاشعري : ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

الجبائي : لا ، لانه يقال له أن أخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات •

الاشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة •

الجبائي : يقول البارئ جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت
وصرت مستحقا للعذاب الاليم فراعيت مصلحتك •

الاشعري : فلو قال الاخ الكافر : يا اله العالمين ، كما علمت حاله ،
فقد علمت حالى فلم راعيت مصلحته دونى ؟

• الجبائي : أنك مجنون •

• وتوجد روايات أخرى توضح سبب انشقاق أبي الحسن الاشعري
على استاذة واعتزاله مجلسه منها أنه قد رأى في المنام رسول الله يأمره
بالابتعاد عن مذهب المعتزلة والرجوع الى السنة • فقد قص علينا
ابن عساکر القصة التالية في كتابه « تبیین کذب المفتري » (١) •

« ان الشيخ أبا الحسن — رحمه الله — لما تبجر في كلام الاعتزال
وبلغ غايته ، كان يورد الاسئلة على أستاذيه في الدرس ولا يجد فيها جوابا
شافيا : فتحير في ذلك • فحكى عنه انه قال : وقع في صدرى في بعض
الليالى شيء مما كنت فيه من العقائد • فقممت وصليت ركعتين وسألت الله
تعالى أن يهديني الطريق المستقيم • ونمت فرأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم في المنام • فشكوت اليه بعض ما بى من الامور • فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : عليك بسنتى • فانتهيت وعارضت
مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والاخبار ، فأثبته ونبذت ما سواه
ورأى ظهريا » •

وهناك رواية أخرى فحواها أن الاشعري « ... أقام على مذهب
المعتزلة أربعين سنة وكان لهم اماما • ثم غاب عن الناس خمسة
عشر يوما • وبعد ذلك خرج الى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر
الناس انى انما تغيبت عنكم في هذه المدة ، لانى نظرت فتكافأت عندى

(١) راجع : ابن عساکر : تبیین کذب المفتري ص ٣٤ وما بعدها —
مكتبة القدس سنة ١٣٤٧ هـ وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ص ٢٨٤ —
٢٨٦ المجلد الثالث نشرة احسان عباس ، دار الثقافة — بيروت بدون تاريخ
وكذلك الفهرست لابن النديم ص ١٨١ القاهرة سنة ١٩٢٩ .

الادلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى ، فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا . وكان أن خلع الثوب الذى عليه ورماه طالبا من الناس الرجوع الى كتاب الله وحده » . المهم هو أن الاشعري قد وقف فى يوم الجمعة هذا حيث اعلن ابتعاده عن مذهب المعتزلة واعتناقه مذهب أهل السلف والرجوع اليه . لقد نادى بأعلى صوته قائلا : « من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى » . أنا فلان ابن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الابصار ، وان أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تأتب مقلع معتقد الرد على المعتزلة ، فخرج لفضائهم ومعاييهم » .

على ان مثل هذه الروايات ، مع ما فى بعضها من مبالغة ، توضح حقيقة هامة وهى أن الاشعري — على ما يبدو — قد ضج من كثرة الخلافات والصراعات التى نشبت داخل مذهب المعتزلة ، وأراد أن يبعد نفسه ومن يتبعه عن ذلك الجو الذى يمكن أن يؤدى الى فساد الدين . ووجد الاشعري أن ذلك لا يتم الا بالرجوع الى كتاب الله وسنة نبيه . وعلى ذلك فان السمة العامة لمذهب الاشاعرة ، هى ميلهم الى السلف الصالح والتقليل من شأن العقل فى فهمه للدين ، وترجيح الدين على العقل ، والميل الى الزهد والتقوى والورع .

قد ظل الاشعري ، رحمه الله ، قريبا من عشرين سنة يصلى صلاة الصبح بوضوء العتمة . وكان لا يحكى عن اجتهاده شيئا الى أحد .

بعض كتب الاشاعرة ورجالها :

ولابى الحسن الاشعري كتب كثيرة تربو على التسعين كتابا ، بعضها قد فقد وما زال البعض الآخر مخطوطا لم ينشر بعد . أما الكتب التى خرجت الى حيز الوجود من خلال نشرها وتداولها فمنها :

١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .

٢ - الابانة عن أصول الديانة •

٣ - كتاب اللمع •

ويعد كتاب المقالات للاشعري من الكتب الرئيسية والهامة ،
التي لا غنى عنها لاي دارس لعلم الكلام • لان الاشعري في هذا
الكتاب ، قد أخذ بمنهج العالم الموضوعي الذي يعرض آراء الخصوم
عرضا موضوعيا أميناً • ومع أن مؤلف الكتاب أشعري الا انك لا تجد
رأيا للاشاعة في هذا الكتاب الا نادرا • فالكتاب ألف لعرض آراء الفرق
الاخرى في المقام الاول • ولذلك يصعب على الدارس أن يعرف موقف
الاشعري من هذا الكتاب ، بل عليه أن يلجأ الى كتاب « اللمع » فهذا
الكتاب — مع أنه صغير في الحجم ، الا أنه هام للغاية اذ اجاد فيه
الاشعري عرض رأيه والدفاع عنه مرتبا القضايا التي عرض لها ترتيبا
منهجيا لا بأس به •

ولقد نجح الاشعري في أن يكون مدرسة كبرى لا تقل في تأثيرها
عن مدرسة المعتزلة • واستطاعت هذه المدرسة أن تنجب تلاميذا كبارا
صار لهم شأن ، وأي شأن ، في تاريخ علم الكلام • نذكر من هؤلاء
التلاميذ ، على سبيل المثال لا الحصر : الباقلاني ، والجويني ،
والشهرستاني ، وفخر الدين الرازي ، وغيرهم • ولكل علم من هؤلاء
الاعلام مؤلفات غاية في الاهمية من هذه المؤلفات التي تهمنا في دراستنا
لعلم الكلام أخص بالذكر لابي بكر الباقلاني كتابي : التمهيد ، والانصاف •
أما الجويني أمام الحرمين فنذكر له كتاب « الشامل في أصول الدين »
وكتاب « الارشاد الى قواطع الادلة وأصول الاعتقاد » • أما الغزالي ،
ذلك البحر العلمي المتدفق ، فله في هذا الصدد « الاقتصاد في الاعتقاد »
و « فضائح الباطنية » وكتاب « الاربعين في أصول الدين » أما عن
فخر الدين الرازي فنذكر كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين »
وكتاب « نهاية العقول » وأخيرا الشهرستاني وله في هذا الصدد « نهاية

الاقدام في علم الكلام » ثم كتابه الرئيسى والهام الخاص بتأريخ الفرق
والعقائد وأقصد به « الملل والنحل » *

مذهب الاشاعرة

يرى الاشاعرة أن مذهبهم وحده هو المذهب الخالى من كل
بدعة وضلالة *

فقد أجمعوا على حدوث العالم ، خلافا لبعض الغلاة القائلين
بقدمه ، وأقروا بوجود الله تعالى ، وبوحدانيته ، وتنزيهه ، خلافا لبعض
فرق الباطنية الذين قالوا : لا موجود ولا معدوم * وهى ترى — خلافا
للقدرية — أن الله وحده هو الخالق ولا خالق سواه ، وأنه قديم ويوصف
بالقدم ، على عكس ما ذهب اليه رجال المعتزلة وبعض الفرق الاخرى *
فالله قديم وهو يوصف بالعلم والقدرة وسائر الصفات كما سنرى * وهو
سبحانه لا شبيه له ، خلافا للمشبهة ، ولا شبيه له ولا ند له (خلافا
لمذهب الثنوية) ، وهو لا يحل فى شىء ، ولا يحل فيه شىء ، ولا يقوم
بذاته حادث ، كما ذهب الى ذلك الكرامية * وهو ليس فى حيز ، ولا جهة ،
ولا تصح عليه الحركة ، والانتقال ، ولا الجهل ، ولا الكذب ، ولا شىء
من صفات النقص ، خلافا لمن جوزها عليه * وهو سبحانه مرئى فى
الآخرة للمؤمنين بلا انطباع ولا اشعاع * ما شاء الله كان ، وما لم يشأ
لم يكن * غنى لا يحتاج فى شىء الى شىء ، ولا يجب عليه شىء *
ان اثاب فبفضله ، وان عاقب فبعدمه له * لا غرض لفعله ، ولا حاكم
سواه * لا يوصف فيما يفعل ، أو يحكم بجور *

وهو غير متبعص ولا له حد وليست له نهاية * له الزيادة والنقصان
فى مخلوقاته * المعاد الجسمانى حق ، وكذا المجازاة والمحاسبة والمصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود الكفار فى النار * ويجوز العفو عن
المذنبين ، والشفاعة حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق ، من آدم الى
محمد *

وكما هو واضح فان الاشاعرة تتميز عن المعتزلة في الكثير من آرائها : سواء تلك الخاصة بالذات الالهية وبالصفات وبالانسان وتلك الخاصة بالعالم •

على أنه ينبغي أن نشير الى أمر هام وهو أن الاشاعرة لا تنكر أصول المعتزلة ولا تختلف معها بشأن هذه الأصول ، لكنها تختلف معها في طريقة فهمها لهذه الأصول • فالاشاعرة يقولون بالتوحيد الالهي وبالعدل الالهي وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل هذه الأصول وغيرها يعترف بها الاشاعرة ، لكنهم فهموا العدل الالهي بصورة مختلفة عن فهم المعتزلة له • وقل مثل ذلك في سائر الأصول • وسوف يتضح موقف كل من الاشاعرة والمعتزلة بصورة جلية من خلال عرضنا لمشكلة الصفات الالهية (١) •

ان السمة الرئيسية التي يتسم بها مذهب الاشاعرة اخضاعهم العقل للدين • صحيح أنهم فهموا الدين بالعقل ودافعوا عنه بالعقل الى جانب دفاعهم عنه بالنقل ، الا أنهم في المسائل التي وجدوا ان العقل يتعارض فيها مع النقل ضحوا بالعقل جانبا أو على الأقل اخضعوه لحكم النقل • ولهذا فانهم لم يضعوا أصولا للعقيدة الاسلامية ، بل وضعوا منهجا • لانهم رأوا أن الكتاب والسنة صريحان واضحان في هذه المسألة ، وما على العقل البشري الا أن يضع القواعد المنهجية التي يصل من خلالها الى هذه الأصول ، والتي من خلالها أيضا يستطيع فهم هذه الأصول والدفاع عنها •

ونحن اذا القينا نظرة على بعض كتب الاشعرى لادرکنا كيف أنه سعى الى فهم الدين من خلال العقل معتمدا على النص في المقام الاول • هذا النص الذي ذهب الى أنه لا يتعارض مع حكم العقل •

(١) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب •

١ - تأكيد القول بوجود الله :

ففى اثباته لوجود الله ، وهى المسألة الرئيسية عند المتكلمين يقول:
ان الدليل على أن للخلق صانعا هو أن الانسان الذى فى غاية الكمال
والتمام كان نطفة ثم علقه ثم لحما ودما • وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه
من حال الى حال ، لانا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن
يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحه • يدل على
ذلك أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لان ما قدر عليه
فى حال الكمال فهو فى حال النقصان عنه أعجز • ورأيناه طفلا ، ثم
شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال
الشباب الى حال الكبر والهرم ، لان الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه
الكبر والهرم ، بردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك • فدل ما وصفنا
على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الاحوال وان له ناقلا من حال
الى حال ومدبرا دبره على ما هو عليه • لانه لا يجوز انتقاله من حال
الى حال بغير ناقل ولا مدبر •

ويبين ذلك أن القطن لا يجوز ان يتحول غزلا مفتولا ، ثم ثوبا
منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر • ومن اتخذ قطنا ثم انتظر
أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن
معقول خارجا وفى الجهل والجا... واذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة
ثم لحما ودما وعظما أعظم فى الاعجوبة ، كان اولى أن يدل على صانع
النطفة ونقلها من حال الى حال • وقد قال تعالى « أأنتم تخلقونه
أم نحن الخالقون » فما استطاعوا أن يقولوا بحجة انهم يخلقون
ما يمتنون مع تمنيههم الولد فلا يكون •

فان قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟ قيل لهم :
لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز ان يلحقها الاعتمال والتأثير ولا الانقلاب
والتغيير ، لان القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، وان يجرى عليه سمات
الحدث ، لان ما جرى ذلك عليه ولزمته الصفة ، لم ينقل من سمات

الحدث ، وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعا • فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام (١) •

في هذا النص يوضح لنا الاشعري ان الانسان ، تسائر الكائنات الاخرى ، لم يكن شيئا ثم كان ، وانه في انتقاله من حال الى حال انما ينمو ويتطور وينتقل من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة ... ومن المعلوم أن الانسان لم ينقل نفسه من طور الى طور ومن حالة الى حالة ، اذ لو صح ذلك — وهو بطبيعة الحال والمنطق غير صحيح — لسعى الى احداث كل كمال له ، وتزويد نفسه بملكات غير تلك التي لديه • لكن من الملاحظ أنه لا يستطيع أن يفعل لا لنفسه ولا لغيره شيئا ، لان غيره لا يفتقر عنه في شيء ، من هذه الجهة • ولهذا وجب أن يكون هناك الله ، خالق ، مبدع ، هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو الذي يطور الانسان وينقله من حالة الى حالة أخرى وهكذا •

ومن انواع ان الاشعري ، وهو يسوق هذه الدلالة على وجود الله ، قد اعتمد في المقام الاول على القرآن وخاصة ما ورد في سورة المؤمنین (١٢-١٤) حيث يقول سبحانه «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين »

ولقد تخطى أبو بكر الباقلائي — وهو أشعري — هذه المرحلة من الاستدلال على وجود الله الى مرحلة أخرى اعتمد فيها على العقل أكثر من اعتماده على العاطفة الدينية • فقد ذهب الباقلائي الى القول — في اثباته مع وجود الله — ان العالم : سواء في ذلك العلوى والسفلى ، لا يفرج عن أن يكون مؤلفا من جواهر واعراض • والعالم بجواهره

(١) الاشعري (أبو الحسن) : كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ واللبدع ص ١٧ — ١٩ نشرة حمودة غرابية — مكتب الخانجي سنة ١٩٥٥ وراجع كتاب الانصاف للباقلاني ص ٣٢ •

واعراضه محدث • ذلك أن الاعراض حادثة من حيث أن العرض يوجد ويعدم ، يأتى ويزول • فالجسم يتحرك ويسكن وهو اما أبيض أو اسود ... الخ • معنى هذا أن الحركة (أو السكون أو اللون أو غيرها من أعراض) عرض يلحق الجسم • والعرض حادث • ولما كان الجسم لا يخلو من الاعراض أى لا يخلو من الحوادث فان الجسم بجملته حادث حدوث اعراضه • ان الاجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله • اذ لا يخلو : أما أن يكون موجودا معه أو بعده ، وكلا الامرين يوجب حدوثه • والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أننا نعلم باضطرار أنه متى كان موجودا فلا يخلو من أن يكون متماس الابعاض مجتمعا أو متباينا مفترقا ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة • فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا • اذ كان لا بد أن يكون انما وجد مع وجودها أو بعدها • رأى الامرين ثبت ، وجب به القضاء على حدوث الاجسام (١)

ويتناول « الباقلانى » ضرورة وجود محدث لهذا العالم ، ومن ثم اثبات الله ، بطريقة أخرى في كتابه الانصاف ، فيقول أن الدليل على حدوث هذا العالم ، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد ، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال الى آخر ، وهذا يدل في رأى الباقلانى على أنه محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا يستبدل • وطالما أن العالم بأجسامه محدث فانه محتاج الى من يحدثه الا وهو الله (٢) • ويشير في هذا الصدد الى موقف الخليل عليه السلام من قومه حينما دعاهم الى ترك ما يعبدون والتوجه الى الخالق ، فقال انه عليه السلام انما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة الى حالة ، لانه لما رأى

(١) الباقلانى : التمهيد ص وكتاب الحوينى : لمع الأدلة ص ٧٦ نشرة د فوتية محمود — الهيئة المصرية سنة ١٩٦٥ .

(٢) راجع الانصاف للباقلانى نشرة الكوثرى ص ٣٠ وراجع ايضا الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٥ مطبعة مصطفى البابى الحلبي سنة ١٩٦٦ .

الكوكب قال هذا ربى ... فعلم ان هذه لما تغيرت وانتقلت من حال الى حال ، دلت على أنها محدثة مطورة مخلوقه وان لها خالقها ، فقال عند ذلك وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض (١) .

أجسام العالم اذن — بناء على ما سبق — حادثة ، وكل حادث لا بد له من محدث وبما ان العالم حادث ، فله محدث وهو الله . يؤكد ذلك ويوضحه أن ثمة اجناسا من الموجودات . وكل جنس يتضمن أنواعا ، والنوع يشمل الافراد . ونحن نلاحظ أن ثمة حوادث تتقدم حوادث أخرى ، وان ثمة اجناسا تملو غيرها ، وان هناك بالجملة ترتبا في الوجود . وهذا ان دل على شىء فانما يدل على وجود الله الحكيم . يقول الباقلانى فى حديثه عن اثبات وجود الله : والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة ، مع صحة تأخر المتقدم ، وتقدم المتأخر . ولا يجوز أن يكون ما تقدم منها وتأخر متقدما لنفسه لانه ليس المتقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحة تأخره . فوجب أن يدل على فاعل فعله ، وصرفه فى الوجود على ارادته ، وجعله مقصورا على مشيئته ، يقدم منها ما شاء ويؤخر ما شاء . قال تعالى : « فعال لما يريد ١١ — ١٠٧ — و ٨٥ — ١٦ » ... ويدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل فى كونه فعلا كتعلق الفاعل فى كونه فاعلا بالفعل . فان تعلق الكتابة والصناعة بالكاتب والصانع كتعلق الكاتب فى كونه كاتباً بالكتابة . فلو جاز وجود فعل لا من فاعل ، وكتابة لا من كاتب ، وصورة وبنية محدثة لا من مصور ، لجاز وجود كاتب لا كتابه له ، وصانع لا صنعة له . فلما استحال ذلك ، وجب أن يكون اقتضاء الفعل للفاعل ، ودلالته عليه ، كإقتضاء الفاعل فى كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه (٢) . وقد عاد « الباقلانى » بعد ذلك — وفى نفس الكتاب السابق ذكره هنا — فأكد هذه الدلالة وزاد عليها بالقول ... ويدل على صحة ما ذكرناه : ان الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة

(١) سورة الانعام ٧٩ .

(٢) الباقلانى : الانصاف ص ١٨ .

لنفسها ، انا وجدنا منها الموات والاعراض ، أعنى الجمادات التى لا حياة فيها ، ولا يجوز أن تكون عاقله لنفسها ولا لغيرها ، لأن من شرط الفاعل أن يكون حيا قادرا ، فبطل كونه محدثا لنفسها ، بل لها محدث أحدثها ثم يقول انا وجدنا انفس الموجودات فى العالم ، الحى القادر العاقل المحصل وهو الآدمى ، ثم أكمل ما تكون . . تعلم وتحقق انه كان فى ابتداء أمره نطفة ميتة ، لا حياة فيها ولا قدرة ، ثم نقل الى العلقة ، ثم الى المضغة . ثم من حال الى حال ، ثم بعد خروجه حيا من الاحشاء الى الدنيا . تعلم وتحقق انه كان فى تلك الحالة جاهلا بنفسه وتكييفه ، وتركيبه . ثم بعد كمال عقله وتصوره ، وحذقه وفهمه ، لا يقدر فى حال كما له أن يحدث فى بدنه شعرة ولا شيئا ولا عرقا فكيف يكون محدثا لنفسه ومنقلا لها فى حال نقصه من صورة التى صورة ومن حالة الى حالة . واذا بطل ذلك عنه فى حال كماله ، كان أولى أن يبطل ذلك منه فى حال نقصه . ولم يبق الا أن له محدثا أحدثه ، ومصورا صوره ، ومنقلا نقله ، وهو الله سبحانه وتعالى (١) .

٢ - وحدانية الله :

وكما استدل الاشعري بعبارات بسيطة على وجود الله ، فانه قد استدل بعبارات أبسط على أن الله واحد لا مثيل له ، ولا يشاركه موجود فى صنع هذا العالم ، مثلما كانت تفعل مذاهب الثنوية وغيرها ، ودونكم نص الاشعري ان سأل سائل : لم قلت أن صانع الاشياء واحدا ؟ قيل له : لان الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام واحد ولا يتسق على احكام . ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما . لان احدهما اذا أراد أن يحيى انسانا ، وأراد الآخر أن يميته ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لانه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة . وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما . والعاجز لا يكون الها ولا قديما . فدل

(١) الانصاف ص ٣١ - ٣٢ وراجع لمع الادلة للجوينى ص ٨٠ - ٨١ .

ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد وقد قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا • (١) ، فهذا معنى احتجاجنا آنفا (٢) •

ولقد أفاد « الجويني » من هذا الدليل الى حد كبير • بل أنه قد طور هذا الدليل • فبينما نجد أن الأشعري قد أقام دليله على أساس ما افترضه من وجود اختلاف بين الالهة ••• نجد أن الجويني قد افترض الحالتين معا أعنى حالة وجود آلهة متعددة ، سواء كانوا متحدين في الرأي أو مختلفين فيه وانتهى من ذلك الى بيان ما يحتويه هذا الرأي من تناقض شنيع لا يمكن حله الا بالرجوع الى مبدأ واحد ، وعلّة أولى للعالم ، هي التي يمكن أن تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع • فلقد ذكر أمام الحرمين الجويني أنه لو كان هناك الهان لاختلفا ، مثلا ، على جسم أحدهما يريد تحريكه والآخر يريد تسكينه • ولا يمكن أن يفسر ذلك أو يؤول ، أو على حد تعبيره نفسه فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة • وقد عرف هذا الدليل بدليل التمانع يقول الجويني لو أثبتنا الهين قديمين ، حينئذ ، قادرين • وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثاني سكونه في ذلك الوقت ، وقضد كل واحد منهما الى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : أما أن يقدر حصول المرادين ، وأما أن يقدر انتفاءهما وأما أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر • فإن قدر حصول المرادين ، كان ذلك محالا ، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين • وإن قدر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة غزو أنجوه القابل للحركة والسكون عنهما ••• على أنه لو قدر امتناع المرادين ، لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الالهية • وإن قدر نفوذ لمراد أحدهما دون الثاني ، نفذ مراده الغالب ، والذي لم ينفذ

(١) سورة الانبياء الآية ٢٢ •

(٢) الأشعري : اللمع ص ٢٠ — ٢١ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٩١ وما بعدها •

مراده مع قصد تنفيذه ، هو الممنوع الضعيف المهين والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الالهية فهذا سبيل تحرير الدلالة^(١) .

ولقد يقال ان هناك الهين لهما ارادتان ولن يختلفا . ولكن الرد على ذلك هو أنه ما دام الاختلاف ممكنا ، والممكن لا بد أن يحدث يوما ما والا لما استحق أن يكون ممكنا ، فان الاختلاف واقع لا محالة . وبذلك نتأدى الى الاخطاء التي أشرنا اليها فيما سبق .

أضف الى ذلك ان وجود كل منهما في حالة منفردة يفرض وجود نحريك الجسم مثلا في وقت انفراده . والامر بالمثل بالنسبة للثاني ، حيث يريد سكون نفس الجسم ... وهكذا لا بد أن نصل في النهاية الى اله واحد .

وكما هو واضح نجد أن الاشعري والاشاعرة من بعده قد اعتمدوا في اثباتهم للوحدانية على القرآن الكريم وبالتحديد على تلك الآيات التي تبرز على أن الله لا يمكن أن يكون معه آخر في حكم هذا التكون وفي خلقه . فقد ذكرت هنا قوله سبحانه « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون »^(٢) وقوله سبحانه « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون »^(٣) وأخيرا ذكرت قوله جل شأنه « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا »^(٤) .

(١) راجع نشرتنا لكتاب الشامل في اصول الدين للجويى بالاشتراك مع آخرين ص ٣٥٢ — منشأة المعارف سنة ١٩٦٩ وراجع للجوينى ايضا الارشاد ص ٥٣ ولع الأدلة ص ٨٦ .

(٢) الانبياء آية ٢٢ .

(٣) المؤمنون آية ٩١ .

(٤) سورة الاسراء آية ٤٢ .

هذه الآيات الثلاث نظر اليها المتكلمون واستطاعوا أن يستنبطوا منها أدلة على وحدانية الله ، وعلى رأس هذه الأدلة التي استخرجوها دليل التمانع أو الغلبة • وهو ما أثرننا اليه آنفا على لسان الأشعرى والجوينى •

ومع أننا سوف نعرض رأى الأشاعرة فى الصفات الالهية ، ومعهم المعتزلة ، بالتفصيل ، الا أن ذلك لا يمنعنا الآن من الإشارة بوجه عام ومجمل الى رأيهم فى هذه الصفات •

٣ - قول موجز فى الصفات الالهية :

ذهب الأشاعرة الى أن الله عالم قادر سميع بصير حى ••• وهذه الصفات أزلية قديمة قدم الله • ومن المحال ان نتصور الذات الالهية دون هذه الصفات • وتصنيف الأشاعرة : ان الصفات الالهية ليست هى الله وليست غير الله • وقد استدلت على أزلية الصفات الالهية بطريقة عقلية منطقية عبر عنها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل على الوجه التالى «ان الله متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة» :

انه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك • والملك من له الامر والنهى • فهو أمر ناه • فلا يخلو أما ان يكون آمرا بأمر قديم أو بأمر محدث • وان كان محدثا فلا يخلو : اما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل • ويستحيل أن يحدثه فى محل لانه يوجب أن يكون المحل به موصوفا • ويستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لان ذلك غير معقول • فتعين أنه قديم قائم به صفة له وكذا الحال فى سائر الصفات الاخرى •

أما فيما يتعلق بتباين الصفات فان الأشاعرة يختلفون فى هذا الصدد عن المعتزلة الذين ذهبوا من قبل الى أن الصفة عين الذات ، وانه سبحانه كله علم وكله قدرة وكله حياة ••• الخ •

تذهب الأشاعرة الى أن القدرة غير العلم غير السمع • وقد اثبتت ذلك على الوجه التالى « من الثابت ان الله عالم قادر • ولا بد أن يختلف

مفهوم العلم عن مفهوم القدرة، والا كان الله عالما بالقدرة وقادرا بالعلم، ولا بد أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات، والا كان تعقلنا للذات متضمنا تعقلنا للصفات، لكن الامر ليس كذلك. ولهذا فلا بد أن تكون الذات غير الصفات من جهة، بحيث لا تكون الصفة عين الذات، كما أنه من الضروري علينا من جهة أخرى، أن لا نقول ان العلم هو القدرة، هو السمع. أي أن الصفات ينبغي أن تتميز فيما بينها. وهذا التمايز عند الاشاعرة لا ينبغي أن يرد الى العبارات والالفاظ، لان هذه لا قيمة لها في حد ذاتها، بل قيمتها تكمن في أنها تعبر عن الواقع بالفعل. فالكلام غير العلم مثلا لان ثمة مدركات معلومة تتميز عن موضوع الكلام. وعن فرض اننا طرحنا الكلام جانبا فان العقل يميز بين كون الشيء حيا، وبين كونه عالما، أو قادرا، أو متحركا أو ساكنا، وهكذا.

وعند الاشاعرة نجد أن الصفات الالهية تعم الوجود كله: فالعلم الالهي يشمل كل معلوم. والقدرة الالهية تشمل كل مقدور. وهنا نصل الى مشكلة جوهرية وهي « الجبر والاختيار » أو « القضاء والقدر » أو بتعبير آخر: الصلة بين فعل العبد وبين فعل الرب.

٤ — فكرة « الكسب » عند الاشاعرة :

لقد رأينا أن المعتزلة تجعل الانسان قادرا على أفعاله، وأنه مسئول عنها. وهذا ما يقتضيه العدل الالهي أولا، وما تقتضيه كرامة الانسان ثانيا. أما الاشاعرة فكان لها هنا رأى غريب وعجيب. وقد تبلور هذا الرأى فيما سمي بعد ذلك بنظرية « الكسب » عند الاشاعرة، والتي يعبر عن جوهرها بالقول: « ان الفعل خلق لله كسب للانسان ». أو بتعبير آخر. « الكسب هو: تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة »^(١).

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ص ٥٥٥ ج ١ — دار العلم للملايين — بيروت سنة ١٩٧١.

ولنشرح هذه النظرية بإيجاز :

يذهب الاشعري الى أن الانسان منا يشعر بنوعين من الحركات، وهو يفرق بين هذين النوعين من تلقاء نفسه • فهو يميز بين الحركات التي من قبيل الرعدة والرعدة والخوف ••• وبين الذهاب الى منزل صديق أو قراءة هذه القصة أو السفر الى مكان ما • ويرى الاشعري أن أخص خصائص الحركات الاختيارية أنها حادثة تحت تدرة الانسان وتحت ارادته ، وهو مسئول عن هذا النوع من الحركات • أما النوع الآخر فلا يسأل عنه •

الى هنا وليس ثمة شيء غريب عند الاشاعرة • لكننا لو أدركنا أنهم يقولون بأن الارادة والقدرة البشرية لا أهمية لهما في الفعل وانهما لم يحدثاه ولم يخلقاه ، لبان لنا وجه الغرابة • فعند الاشعري نجد أنه لا تأثير البتة للقدرة الحادثة في الافعال التي تحدث عنها ورأيهم في هذا أن قضية الابداع أو الخلق أو الاحداث (والكل بمعنى واحد هنا) قضية واحدة • وهي عندهم لا تختلف سواء كان المخلوق صغيرا أو كبيرا ، طويلا أم قصيرا ، بسيطا أم مركبا ، جوهرًا كان هذا المخلوق أم عرضا • لان القدرة التي تحدث شيئا ما قادرة في رأيهم على احداث كل شيء • أليست قضية الخلق والاحداث ، كما أثرنا على لسانهم قضية واحدة ••• من اجل هذا اقصد من أجل انقاذ صفة الخلق الالهى وصفة القدرة الالهية التي تعم كل مقدور ذهبوا الى أن قدرة الانسان لا تحدث شيئا ، وأن ما قد اختاره المرء لم يكن ليختار غيره •

والاشاعرة هنا يقررون أن كل المخلوقات التي في ،لنا هذا ، بما ن ذلك أفعال الانسان ، كلها مخلوقة لله ، وأن الانسان قد اكتسب هذا الفعل أو ذلك بمجرد القيام به في مجاله • فلقد نص الاشاعرة هنا على لسان الشهرستاني « ان الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها : الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له أن يسمى هذا الفعل كسب فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا

وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته^(١) • ويؤيد الاشعري رأيه هذا بقوله : ان الانسان يسعى دائما الى عمل شئ ما ، ولكن يحدث دائما ان تأتي أفعال الانسان على غير ما أراد وسعى ومعنى هذا ان الانسان لم يفعل فعله » •

يقول الباقلاني « اعلم انه لا يجرى في العالم الا ما يريد الله تعالى ، وأنه لا يؤمن مؤمن ، ولا يكفر كافر الا بإرادة الله تعالى ، ولا يخرج مراد عن مراده • كما لا يخرج مقدور عن قدرته ••• انه لا يتحرك متحرك ، ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ولا يعصى عاص من أعلى الأعلى الى ما تحت الثرى الا بإرادة الله تعالى وقضائه ومشيئته • ويدل على صحة « ذلك » الكتاب والسنة ••• فمن ذلك قوله تعالى « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ١١ — ١١٨ » (الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ١١ — ١١٩) • ويدل عليه أيضا قوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام • ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ، ٦ — ١٢٥ » فنص تعالى على أن الهدى بارادته ، والضلال بارادته • وهذا نص واضح لا اشكال فيه »^(٢) •

ويقول الجويني في هذا الصدد أيضا « العبد غير مجبر على أفعاله!! بل هو قادر عليها مكتسب لها • والدليل على اثبات القدرة للعبد ، أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده ، وبين أن يحركها قصدا ، ومعنى كونه مكتسبا ، أنه قادر على فعله وان لم تكن قدرته مؤثرة في أيقاع المقدور!! وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادا وبين ما يقع غير مراد وان كانت الارادة لا تؤثر في المراد »^(٣) •

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٩ ، وقارن د . أحمد صبحي : في علم الكلام ص ٤٨٤ مؤسسة الثقافة الجامعية — الاسكندرية سنة ١٩٧٨ •

(٢) الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٨ وما بعدهما وقارن د . أحمد صبحي : في علم الكلام ص ٥١٣ •

(٣) الجويني : لمع الأدلة ص ١٠٧ •

ويبدو أن الاشاعرة قد تنبّهت منذ وقت مبكر الى ضعف نظرية الكسب التي نادى بها زعيمهم ، فحاولوا تهذيبها واصلاحها .

فها هو « أبو بكر الباقلاني » يعود الى القول بتأثير للقدرة الحادثة في الفعل ويبين أن للقدرة البشرية مجالا لا يمكن لاحد أن ينكره أو ينازع فيه . ورأيه في هذا أن الانسان يفرق تفرقة ضرورية بين الخلق أي اليجاد من العدم وبين اتصاف الفعل ذاته بصفة ما من الصفات . فثمة فرق كبير بين أن يقال ان الله أوجد هذا الانسان وبين أن يقال ان هذا الانسان شرير أو صالح . فالصفة التي تلحق الموجود يمكن أن ترد الى الانسان ما دامت هذه الصفة من عمل قدرته واختياره . فلا ذنب لى في خلقى : طولى أو عرضى أو لونه أو جنسى ، ولكن ذنبى ومسئوليتى ترجع الى خلقى ، الى سلوكى وأفعالى . فأنا مسئول عن سلوكى لكنى لست مسئولا عن وجودى . ولنترك عبارات الباقلاني ، كما رواها الشهرستاني ، تعبر عن رأى صاحبها :

« الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد . لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل ها هنا وجوه أخرى وراء لحدوث من كون الجوهر متحيزا قابلا للعرض ، ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك . وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال (المقصود ابن الجبائى) .

قال الباقلاني : « فجأة كون الفعل حاصلًا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمى ذلك كسبا . وذلك هو أثر القدرة الحادثة . قال : فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود ، أو في وجه من وجوه الفعل ، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال ... هو صفة للحادث أو في وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة ، وذلك أن

المفهوم من الحركة مطلقا ، ومن العرض مطلقا غير والمفهوم من القيام والقعود غير ، وهما حالتان متميزتان : فان كل قيام حركة وليس كل حركة قيام •

ومن المعلوم أن الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام • وكما لا يجوز أن يضاف الى البارئ تعالى جهة ما يضاف الى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارئ تعالى « (١) » •

القدرة الانسانية اذن موجودة وجودا حقيقيا ، ولها تأثيرها المحدود في الفعل من حيث أنها تستمد هذا التأثير من الله خالق كل شيء • ولهذا يناقش الباقلاني قضية يبدو أنها كانت تشغل بال المتكلمين آنذاك وهي : هل الاستطاعة توجد في الانسان قبل الفعل أو معه ؟ هل القدرة على فعل شيء ما تسبقه أم توجد معه ؟

• — الاستطاعة والفعل :

يرى الباقلاني أن الاستطاعة توجد مع الفعل ، لان الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى • فلو أن الاستطاعة وجدت قبل الفعل لكان معنى هذا أن تزول قبل اتمام الفعل ، وهذا باطل • ودونكم نص الباقلاني الذي ذهب فيه الى هذا الرأي « إن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى • فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها ، وهي معدومة في تلك الحال ، لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت ولو جاز ذلك لجاز وقوع الاحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة • وذلك أجمع محال باتفاق • ولان الانسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه وغير محتاج اليه في أن يعينه على الفعل • ولو جاز أن يستغنى عن معونة الله في

حال الفعل لكان بالاستغناء عنه ، اذ لم يكن فاعلاً ، أولى ، وذلك محال باتفاق . فوجب ان الاستطاعة مع الفعل للفعل « (التمهيد للباقلاني) » .

واذا تركنا الباقلاني وانتقلنا الى أستاذ آخر من أساتذة المدرسة الاشعرية الا وهو الجويني أمام الحرمين لوجدنا أنه قد تجاوز ما ذهب اليه الباقلاني وانتهى الى رأى يقرب من قول المعتزلة . يقول الجويني « أو نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس ، وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلاً . وأما اثبات تأثير في حالة فلا يعقل كنفى التأثير ، خصوصاً والاحوال — على أصلهم — لا توصف بالوجود والعدم . فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لا على وجه الاحداث والخلق . فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ، والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوداً الى القدرة والقدرة تستند وجوداً الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة . وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب . فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق . فان كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه وانبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر » (١) .

هذا النص الذي ذكره الشهرستاني على لسان الجويني يوضح ما يأتي :

- ١ — ضرورة اثبات القدرة الانسانية وان لها مقدورها الخاص . أي أن للقدرة الانسانية معلولها الذي يصدر عنها .
- ٢ — ان تأثير القدرة البشرية لا يعنى الخلق أو الاحداث ، لان قضية الخلق أو الاحداث قضية واحدة لا تتجزأ وهي ترد الى الله وحده .

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ والارشاد للجويني ص ١٨٧ وما بعدها .

٣ — ان القدرة الانسانية ليست قدرة مستقلة ، راذنا هي تخضع لسلسلة من العلل والمعلولات تنتهى الى مسبب الاسباب : الله .

٤ — وهذه السلسلة المتصلة من العلل والمعلولات لا دعل لها الا بالله .

٦ — تكليف ما لا يطاق ممكن :

وفى هذا الصدد انتهى الاشاعرة الى أن تكليف ما لا يطاق جائز ، ولن يكون فى ذلك ظلم لاحد . أولا : لان الظلم هو تصرف المالك فيما لا يملك . ولما كان هذا الكون كله مخلوقا لله وملكا له ، فانه سبحانه من شأنه أن يتصرف فيه كما يشاء . ومن جهة أخرى فان الله اعلم بمصلحة العباد أكثر من معرفتهم بأنفسهم . وهذا يعنى أننا قد ننظر الى بعض الافعال ونقيسها بما يوافق هوانا ، ونعتقد ان كل الافعال التى تجلب لنا نفعا أو خيرا أو مصلحة انما هي أفعال خيره وان ما عدا ذلك ، فليست أفعالا خيره نقول : ان هذا الحكم انما يصدر عن عقل محدود قاصر . فثمة أوجه عديدة فى الفعل الالهى لا ندركها ولا نعرف أوجه الحسن والنفع فيها . ليس من الخير أن تسقط الامطار فى البادية لكى يسقى الناس الزرع والحيوانات ، حتى وان أدى سقوط المطر هذا الى هدم منزل عجوز فوقه ... الا تحدث لنا بعض الافعال التى لا نرضى عنها ونحزن لحدوثها وسرعان ما نحمد الله على أنها قد حدثت . ان أوجه الفعل الخير متشعبة متعددة ، وقد تدركها العقول وقد لا تدركها ، لكن عدم ادراكها لا ينبغى أن يسمح لنا بوصف الله انه جائر وأن أفعاله شريرة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . يقول الاشعرى : « والدليل على أن كل ما فعله أنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرسم وحد له الحدود . فاذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء اذ كان الشيء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اتيانه . فلما لم يكن البارئ مملوكا ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء . فان قال قائل : فانما يقبح

الكذب لانه قبحه — قيل له أجل ولو حسنه لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض « (اللمع الاشعري) •

كذلك يذهب الباقلائي في هذا الصدد الى تجويز « ان يؤلم الله تعالى الاطفال من غير عوض وأن يأمر بذبح الحيوان وابلامه لا لنفع يمل اليهم وأن يسخر بعض الحيوان لبعض وان يفعل العقاب الدائم على الاجرام (الآثام) المنقطعة وان يكلف عباده ما لا يطيقون وان يخلق فيهم ما يعذبهم عليه وغير ذلك من الامور » • (الباقلائي : التمهيد) •

وترتب على ذلك أن هاجم الاشاعرة الوجوب العقلي الذي أقر به المعتزلة ونادت به • فعند الاشاعرة ان العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا • فلن يعذب الله أحدا قبل نزول القرآن • والعقل لا يوجب ادراك الله قبل ورود السمع : ان انتهى العقل الى ادراك الله حق ادراكه فلا بأس في هذا • أما اذا لم يدركه من نفسه ، أو يعرفه ، فلا ذنب له ، ولن يسأل عن ذلك ، ومن ثم فلن يعاقب « ان معرفة الله قد تحصل بالعقل لكنها اصبحت واجبة بالسمع لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » • وقتل مثل ذلك في شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي • ومن جهة أخرى فان الثواب والنعيم والمال كالهبة بفضل من الله وكذلك العقاب والعذاب كله عدل منه سبحانه • وليس ثمة شيء واجب عليه • فالعقل لا يوجب شيئاً على الله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (١) •

الاشاعرة وفكرة الصلاح والاصلاح :

وقضية الصلاح والاصلاح التي نادى بها المعتزلة ، قد تصح في مجال الفعل البشري ، لكن صلاحيتها — ومن ثم وجوبها — لا ينبغي أن يمتد الى الفعل الالهي • فمن « انا » حتى اوجب على الله كذا والزمه

بكذا وأقر— انه ممتنع عليه كذا ... ان الاشاعرة ترى انه في المسائل
الوضعية ليس العقل هو الأول والأخير ، وأن الخير والشر ليسا
مطلقين ، ولا يستطيع العقل أن يكتشف هذا الخير (أو الشر) خلال
التجربة ، فالقضية القائلة : ينبغي على الانسان أن يساعد الآخرين
قضية عقلية بلا شك ، لكنها لا تقبل لدى كل العقول وفي كل المناسبات .
كذلك لا ينبغي أن يقتل الانسان اخاه الانسان قضية عقلية ، لكننا نعلم
أن قتل الانسان لاخيه الانسان أمر مباح في ظروف خاصة . معنى هذا
أن العقل ليس سلطة مطلقة يستطيع الانسان أن يهتدى بها ويستفتيها في
كل المسائل التي تعن له . ولهذا فاذا جاءت المعتزلة وقررت أن معرفة
الله وشكره وعبادته واجبة بالعقل وان اثابته المطيعين وعقابه العاصين
وعمله الاصلح واجب بالعقل فانها بذلك تقحم العقل في مسائل لا دخل
له فيها . لان العقل وسيلة للمعرفة فحسب وليس مشرعا للمواجبات .
فهو يمكن أن يعرف ، لكن ليس من حقه أن يوجب في مملكة الله . يقول
الجويني « العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ،
وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل
القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له . وكذلك
القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في أحكام
صفات النفس » (٢) .

تريد الاشاعرة أن تقول : اذا لم يأت التكليف الالهي ، فليس
الانسان مسئولا عن شيء ولن يحاسب على شيء لان الحساب يقتضي
التكليف ، يقتضي الاوامر والنواهي الالهية ، فاذا لم يكن ثمة أوامر
ونواهي الهية بعد فليس ثمة حساب . ذلك أن العقول متفاوتة فيما بينها،
فقد يدرك عقل الله قبل نزول الوحي الالهي ، لكن عشرات العقول قد
تضل الطريق فلا تصل إلى الله بمفردها . فكيف نحاسب على شيء أم

(٢) الجويني : الارشاد ص ٢٥٨ وراجع نهاية الاقدام في علم الكلام
للشهرستاني ص ٣٧ وما بعدها .

يطلب منا فعله أو الايمان به • ان المعتزلة ترى أن الانسان مسئول ومكلف بحسب عقله أما الاشاعرة فترفض ذلك •

٧ — مفهوم الايمان عند الاشاعرة :

أما فيما يتعلق بقضية الايمان فلقد رأينا أن الخوارج تكفر مرتكب الكبيرة • والمعتزلة ترى أنه ليس كافرا وليس مؤمنا بل هو فاسق • أما الاشاعرة فلها رأيها « التوفيقى » ان صح التعبير والذي اعتمدت فيه على النص الدينى •

فعند الاشعرى نجد أن الايمان هو التصديق بالقلب واللسان^(١) • وحتى اذا ارتكب الانسان المسلم مغصية فانها لا تجعله كافرا بل انه يظل مؤمنا مخطئا • انها لن تخرجه من ذمرة المؤمنين : فالؤمن مؤمن بايمانه عاض بمعصيته فاسق بفسقه • أما القول بأنه لا مؤمن ولا كافر بأمر يرفضه الاشعرى • يقول أبو الحسن الاشعرى فى كتابه «اللمع» «لو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا ايمان ، ولكن لا موحد ولا ملحد ولا وليا ولا عدوا • فلما استحال ذلك استحال ان يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة • وأيضا فاذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده ، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذى لم يفارقه » •

ويميز أبو الحسن الاشعرى بين خروج الانسان من الكفر وبين أن يكون مؤمنا • فعنده أن من اعتقد الحق فليس بكافر لان الاعتقاد فى الحق وفى النبوة مناف للكفر • لكن اعتقاده هذا وحده لا يكفى لكى نعه مؤمنا • ولذلك يقول : ان المرء لا يستحق اسم « المؤمن » الا اذا عرف الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه ، وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها • • • • • وانيس المعتد للحق بالتقليد عنده مشركا ولا كافرا وان لم يسمه على الاطلاق

(١) انظر ايضا : الجوينى : الارشاد ص ٣٩٦ — ٣٩٧ •

« مؤمنا » • وقياس أصله يقتضى جواز المغفرة له لانه غير مشرك ولا
كافر « (١) » •

٨ — رؤية الله :

وإذا كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هي التي أدت بها الى نفس
رؤية الله في الحياة الآخرة ، فان الاشاعرة قد قررت أن رؤية الله جائزة
وأن المؤمنين سيرون الله في الآخرة • وقد نص على ذلك في كتابه الحكيم •
الا انها في اقرارها لرؤية الله لم تنته الى أنه سبحانه جسم أو اننا سنراه
بالبصر المحسوس • ان الاشاعرة لم تفهم من الرؤية الالهية الرؤية
الحسية ، بل فهمت اننا سنرى الوجود الالهى ، لان كل وجود يمكن
أن يرى • وبما أن الله موجود ، فلا بد من رؤيته • لكن الكيفية التي
سنرى من خلالها هذا الوجود الالهى أو الكيفية التي ستكون عليها
هذه الرؤية ، فان الاشعري والاشاعرة يكتفون بالقول أنها رؤية مخصصة
تكن في ادراك الوجود لا في ادراك صفات حسية • ان رؤية الله ادراك
زائد على مجرد العلم بالوجود به سبحانه ، وهو ادراك لا يقتضى تأثيرا
ولا تأثرا • أى لا يقتضى ما يقتضيه الادراك الخاص بالمحسوسات ،
فإذا كان الله فريدا في ذاته سبحانه فان رؤيته ستكون فريدة في بابها ،
وسندرك الله ونراه بملكة خاصة يمكن أن يخلقها سبحانه للمقربين اليه •
وعلى ضوء ذلك فهمت الاشاعرة كل الآيات التي تنص على النظر الى
الله ومجيئه ورؤيته • الخ (٢) •

يقول الجويني « والذي يعول عليه في اثبات جواز الرؤية بمدارك
العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا مختلفات : وهي الجواهر والالوان •
وحقيقة الوجود تشترك فيها الاختلافات • وانما يؤول اختلافها الى

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٤٨ — ٢٤٩ •

(٢) راجع بالتفصيل للاشعري : الابانة عن اصول الديانة ص ٣٥ وما
بعدها نشرة د • فوقية حسين محمود — القاهرة سنة ١٩٧٧ • وكذلك القسم
الإخير من الفصل التاسع من هذا الكتاب •

أحوالها وصفات أنفسها • والرؤية لا تتعلق بالأحوال • فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة • والاحوال ليست بذوات • فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رُئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود • كما أنه إذا رُئي جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر ^(١) وعلى ذلك ، وبما أن الله موجود : وبما أن كل موجود يمكن وتصح رؤيته ، فإن الله سوف يرى في الآخرة •

٩ - الأشاعرة والامامة :

انتهينا الى أن المتكلمين مختلفون فيما بينهم بشأن الامام • بل أن بعض الفرق له أكثر من رأى في نفس هذه المشكلة • وعند الأشاعرة نجد أنها قد مالت الى رأى أهل السلف بفضلها عن أنها لم تختلف فيما بينها بشأن الشروط التى ينبغى أن تتوافر في الامام • وعلى ضوء قراءتنا لكتب الأشاعرة (وبوجه خاص كتاب التمهيد) نستطيع أن نضع السمات العامة لموقف الأشاعرة من مشكلة الامامة •

تذهب الأشاعرة الى ضرورة وجود امام للمسلمين • ووجود الامام ينبغى أن يكون معروفا وظاهرا لكل الناس ، بعكس ما ذهب اليه الباطنية • فمعرفة الامام شرط رئيسى لطاعته ، ولهذا فإن الأشاعرة ذهبت الى أنه لا ينبغى أن نطيع أو نؤمن بامام غائب عنا ^(٢) •

وقد أثبت الغزالي ضرورة وجود امام على صورة قياس كالأئمة :
نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام ولا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع •

فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام ^(٣) •

(١) الارشاد ص ١٧٧ وراجع لمع الأدلة ص ١٠١ وما بعدها • والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٣ وما بعدها •

(٢) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٣ •

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٣ •

وإذا كانت الشيعة قد أجمعت على أن الامام ينبغي أن يكون بالعينين، فإن الاشاعة ترى هنا ، ومعها المعتزلة والخوارج ، أنها تتم عن طريق الاختيار الحر المباشر • لان الحكم في الاسلام لا ينبغي أن يكون بالوراثة ، ولا ينبغي أن يتم بناء على نزعات عرقية أو عصبية •

وقد أجازت الاشاعة أن تكون الامامة بالنص لو أن الرسول قد ذهب الى ذلك أو جوزه • أما وقد مات الرسول ، دون أن يعين من يخلفه ، فأمر ينبغي أن يبقى شريعة للمسلمين من بعده • ولهذا فان مبدأ النسوري والاختيار ، هو الطريق الوحيد لصحة الامامة • يقول البغدادي « ان النص على الامام ، لو كان واجبا على الرسول صلى الله عليه وسلم بيانه ، لبينه على وجه تعلمه الامة علما ظاهرا لا يختلفون فيه ، لان فرض الامامة يهم الكافة معرفته كمعرفة القبلة ، واعداد الركعات . ولو وجد النص منه ، هكذا ، لنقلته الامة بالتواتر ، وعلموا صحته بالضرورة ، كما اضطروا الى سائر ما تواتر الخبر فيه » (١)

ومع أن الاشاعة قد قالت بأن الامامة تتم بالاختيار والشورى بين المسلمين ، الا أنها ذهبت الى أنه ينبغي أن يكون قرشيا • صحيح أنه لا ينبغي أن ينتمي الى قريش سواء من ناحية أمه وأبيه (٢) •

على أن انتماءه الى قريش ليس كافيا لكي يكون اماما ، بل ينبغي ، الى جانب ذلك أن يكون أفضل القريشيين • والفضل هنا لا يرجع الى النسب أو الجاه ، بل يرجع الى العلم والتقوى والورع والزهد • وبالجمله أن يكون عالما بكل ما يحمله هذا المصطلح من معنى ودلالة : سواء ما يخص دنياها هذه التي نحياها ، وآخرتنا التي اليها منتهاها • ينبغي أن يكون عالما بأمور الدنيا ، لانه القاضي الذي سيفصل في الخلافات بين المتخاصمين • وهو الذي يعد الدولة أو الامة لنحرب ، وما

(١) اصول الدين ص ٢٨٠ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٥ وراجع للباقلاني : الانصاف ص ٦٤ وما بعدها •

يترتب على ذلك من تجهيزات على المستوى السياسى ، والاقتصادى ،
والحربى ومعرفة طبيعة الخصم ، وظروفه وعتاده ، وهذا يتطلب
بلا شك حسن بصيرة • كذلك يرى الباقلانى ، ان من شروط الامام أن
يكون عقله أقوى من عاطفته ، بحيث يحكم على الامور حكما موضوعيا
لا حكما انفعاليا أهوج • وميزة العقل فى هذا الصدد أنه لا يرق ولا يلين
أمام الاهل والاصدقاء ولا يعطف على هذا أو يقسو على ذلك الا مما
أمر وحكم به الله • ان العاطفة ، كما نعلم بعيدة عن المنطق ومن ثم
نكتيرا ما تكون بعيدة عن الصواب •

يقول البغدادى : ان الذى يصلح للامامة ينبغي أن تكون فيه
اربعة أوصاف : احدها : العلم ، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ
المجتهدين فى الحلال والحرام وفى سائر الاحكام •

والثانى : العدالة والورع • وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن
يكون ممن يجوز قبول شهادته تحملا وآداء •

والثالث : الاهتداء الى وحدة السياسة وحسن التدبير بأن يعرف
مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الاعمال الكبار بالعمل
الصغار ، ويكون عارفا بتدبير الحرب •

والرابع : النسب من قریش (١) •

ومن الواضح أن الباقلانى هنا ، ومعه جملة الاشاعرة ، يذهب الى
القول بعدم امامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه • لانه وضع
شروطا موضوعية لا يقلل من قيمتها الا قوله ان الامام ينبغي أن يكون
قریشيا (ولعل هناك مبررات كثيرة لهذا القول فى هذه الفترة من فجر
الاسلام) •

يقول الاشعرى « يجب أن يكون الامام أفضل أهل زمانه فى شروط
الامامة ولا تنعقد الامامة لاحد مع وجود من هو أفضل منه فيها • فان

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٧٧ وراجع ايضا الارشاد الجوينى
ص ٤٢٦ •

عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة» (١) .
ولا ينبغي أن يفهم مما سبق أن الباقلاني يقول بخلع الامام اذا
وجد من هو أفضل منه . فالباقلاني يرفض هذا . انه يرى انه في حالة
تنصيب الامام فانه ينبغي أن يختار المسلمون أفضل القريشيين . فاذا
ظهر ، بعد ذلك ، من هو أفضل منه ، فلا ينبغي لهذا السبب وحده ان
يخلع الامام (ما دام لم يحدث بعد من الامام الرسمي أو المنتخب ما
يقتل من شأنه أو يسىء الى مكانته بين المسلمين) ولهذا قال الباقلاني في
كتاب « التمهيد » : ليس مما يوجب خلع الامام حدوث فضل في غيره
ويصير به (هذا الغير) افضل عنه (من الامام الرسمي) ، وان كان
لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه الى الافضل .
لان ترايد الفضل في غيره ، ليس يحدث منه في الدين ولا في نفسه
يوجب خله .

ذلك أن هناك عوامل أخرى توجب خلع الامام « منها كفر بعد ايمان
ومنها تركه اقامة الصلاة والدعاء الى ذلك . ومنها — عند كثير من
الناس — فسقه وظلمه بغصب الاموال ، وضرب الابشار وتناول
النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . . . وتطابق الجنون
عليه ، وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك الى مدة يضر المسلمين زوال عقله
فيها أو يؤذن باليأس من صحته . وكذلك القول فيه اذا صم ، أو خرس ،
وكبر ، وهرم أو عرض له أمر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين ،
والنهوض بما نصب لاجله أو عن بعضه ، لانه انما أقيم لهذه الامور .
فاذا عطل وجب خله ونصب غيره . وكذلك ان حصل مأسورا في يد
العدو الى مدة يخاف معها الضرر الداخلى على الامة ويؤس معها من
خلاصه ، وجب الاستبدال به . فان فك أسره ، أو تاب عقله أو برى من
مرضه وزمانته ، لم يعد الى أمره ، وكان رعية للموالى بعده ، لانه
عقد له عند خله وخروجه من الحق ، فلاحق له فيه » .

(١) اصول الدين ص ٢٩٣ وراجع الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد

الفصل التاسع

مشكلة الصفات الالهية

مشكلة الصفات الالهية

اشرنا في خلال حديثنا عن بعض فرق المتكلمين الى مشكلة الصفات الالهية • وذكرنا هناك ان هذه المشكلة معقدة وغويصة ولقد سعى كل فريق الى فهم العلاقة بين الصفات والذات فهما من شأنه أن ينزه الله عن كل الموجودات من جهة وان يضع الله سبحانه في أقصى مرتبة من الكمال الالهي بحيث يكون عرشه فوق عرش الانسان والملائكة وغيرهما والآن علينا أن نبحث هذه المشكلة بالتفصيل نظرا لاهميتها التي احتلتها في تاريخ علم الكلام والفلسفة الاسلامية •

أما أن البحث في مشكلة الصفات الالهية راجع الى النص الديني في المقام الاول فهذا أمر لا شك فيه إذ أن القرآن الكريم يتضمن نوعين من الآيات : آيات محكمات هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات • ولقد كان هذا النوع الاخير هو مصدر البحث في مشكلة الصفات الالهية •

ويفرق القاضي عبد الجبار بين الآيات المحكمة والأخرى المتشابهة على الوجه التالي « فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره • والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره ، بل يحتاج في ذلك الى قرينة اما عقلية أو سمعية • والسمعية اما أن تكون في هذه الآية : اما في أولها أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى ، أو في سنة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل أو في اجماع الأمة » (١) •

ولقد كان أول من تكلم في الصفات في الاسلام هو « الجعد ابن درهم » حيث نفاها وقال بخلق القرآن • وعن الجعد أخذ « جهم بن صفوان » مقالته في نفى الصفات فانتشرت في خراسان • وعند المقرئى ان الجهم كان أول من نفى الصفات الالهية • ولقد أنكر عليه المسلمون هذا الرأي من حيث انه بدعه •

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٦٠٠ •

ولما ظهرت المعتزلة أخذت عن الجهمية قولها في نفى الصفات ، فكان واصل بن عطاء ينفىها أصلاً لأنها تؤدي إلى الشرك . ولذلك كان يقول : ان من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين ، وإذا كان واصل قد بدأ بالمشكلة إلا أنه لم يفهمها حق الفهم ، كما سيتضح ذلك من عرضنا لمذهبه والرد عليه .

أنواع الصفات الالهية :

علينا في البداية أولاً أن نرى كيف قسم المتكلمون الصفات الالهية ، وما هي الأسس التي استندوا إليها في تقسيم هذه الصفات .

ميز المتكلمون بين عدة أنواع من الصفات : فهناك ما يسمى بصفات الذات ، وهناك صفات الأفعال ، وهناك الصفات السلبية ، والصفات الموجبة ، ثم صفات المعاني . وفيما يتعلق بالمعتزلة نجد أن صفات الله عندها نوعان : صفات ذات ، وصفات أفعال .

(أ) أما عن صفات الذات فهي التي تلزم الذات ولا تتفك عنها . ومثل هذه الصفات لا يصح ان يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضعافها . فصفة كالعلم الالهى لا يمكن أن يوصف الله بضدها وهو الجهل .

(ب) أما عن صفات الأفعال فهي تلك التي تشتق من الفعل مثل : الخالق ، والرازق ، والمعطى . ومثل هذه الصفات يجوز أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها .

وقد نستطيع أن نميز بين صفات الذات وصفات الأفعال ، على أساس آخر ، هو أنه إذا اشتق اسم الله من فعل الله أو من فعل غيره ، (كالمعبود) ، كانت هذه الصفات صفات أفعال ، وما عدا ذلك فهو من صفات الذات ، على أن تقسيم المعتزلة للصفات الالهية شابه الخلط بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ولهذا فإن ثمة تقسيماً آخر للصفات

أوضح من تقسيم المعتزلة حيث تكون الصفات هنا ثلاثة أنواع :

١ - الصفات النفسية ومثل هذه الصفات لا تحتاج الى شيء خارجا عن الذات تعال به لانها ثابتة لله أساسا والصفة النفسية التي اتفق عليها هنا هي صفة الوجود .

٢ - الصفات السلبية : وهذه الصفات تنزه الله عن كل ما يخطر ببالنا من تصورات لأن الله بخلاف ما نعرفه . ولقد سميت سلبية لأنها تنفي عن الله كل شبيه أو ند أو ضد فضلا عن أن تفسيرها يأتي من طريق السلب . والصفات السلبية هي القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، ثم الوجدانية .

٣ - أما النوع الثالث فهو الصفات المعنوية وقد يضاف اليه صفات المعاني ولكننا آثرنا أن ندمج هذين النوعين في نوع واحد . والمقصود بهذا النوع هنا هو ان صفات المعاني تتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف ، ويمكننا تحليل هذه المعاني ، أى أن صفات المعاني تقتضى صفة الوجود شرطا لصحتها ثم تضيف على الوجود حالة أو كيفية هذا الوجود . وهنا نجد أن صفات المعاني السبع هي : القدرة العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ثم الارادة .

ولنبدا الآن حديثنا عن كل نوع من هذه الأنواع بادئين بالحديث عن الصفات السلبية .

الصفات السلبية

أولا : القدم :

عرف الجويني القدم فقال « كل موجود استمر وجوده وتقدم زما متطاولا فإنه يسمى قديما في اطلاق اللسان (١) وواضح ان الجويني يقصد هنا المعنى المجازي للفظ والذي يستعمل في حالة الشيء الذي يعمر على الأرض طويلا . لكن هذا المعنى لا يقصده الجويني في حق

الله لأن الوجود الالهي مستمر أزلا أبدا وحاضر دائما • والدليل على قدم الله أن الحوادث لا بد لها من بداية ولا بد لها من محدث ، ولا بد لهذه الحوادث من أول وهذا الأول يجب أن لا يكون محدثا لأنه لو كان كذلك لتسلسل علينا الأمر •

وإذا كان المتكلمون يصفون الله بالقدم فأنهم يعنون بذلك أنه سبحانه موجود لا ابتداء لوجوده • ومن ثم يكون « القدم » حالة من الأحوال التي عليها الوجود الالهي • وقد ذهب فريق من المعتزلة الى أن معنى « القدم » أن الله سابق ومتقدم على كل الأشياء الأخرى وأنه أول الموجودات • ولقد قال عباد بن سليمان « أن الله لم يزل ، ومعنى لم يزل أنه قديم » • وذهب آخرون الى أن « القدم » مساو في معناه لله • فحينما أقول القديم انما أقول الله (البغداديون) • وذهب أبو الهذيل العلاف الى أن معنى القدم هو اثبات قدم لله هو الله وذلك واضح من أن المعتزلة تقول بأن الصفات عين الذات • وذهب معمر الى أننا لا يمكننا القول بأن الله قديم الا اذا احدث المحدث •

ثانيا : المخالفة للحوادث :

وعلى ضوء ما سبق من أن الله وحده قديم فانه من ثم ينبغي أن يكون مخالفا للحوادث : فهو سبحانه مخالف لها في ماهيته وأفعاله وصفاته • أن كل موجود آخر (سواء كان شيئا أو كائنا حيا) انما يوجد في زمان معين ومكان معين وما دام كذلك فكل موجود له أول ، وحد ، وكل ما له أول وحد فانه مخالف للقديم سبحانه الذي لا أول له ولا آخر • ثم ان كل شيء حادث ، أما الله فليس حادثا ، وكل شيء متغير والله ليس متغيرا أضف الى ذلك ان كل حادث مصيره الى نهاية ويكفى هنا ان نورد في هذا الصدد ما ذكره الجويني من أن الله مخالف للحوادث من « حيث سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها

عنه تعالى ، فلازم الجريمة التحيز ولازم العرضية القيام بالغير ولازم الكلية الكبر ولازم الجزئية الصغر » (١) •

ثالثا : القيام بالنفس :

واذا كنا قد اثبتنا ان الله قديم وانه بخلاف الأشياء الحادثة فلا بد أن يكون قائما بنفسه • ذلك ان الحوادث تفتقر في وجودها الى محدث والمحدث مفتقر في وجوده الى محدث يحدثه ، وهكذا حتى نصل الى محدث المحدثات ، الذى لا محدث له ، بل هو محدث الكل ، هذا المحدث ليس له بداية • وما دام كذلك فانه قائم بنفسه من الأول لأنه كان ولا شىء معه • وقد حد أبو أسحق الاسفرايينى القائم بالنفس فقال « هو الموجود المستغنى عن المحل والمخصص (٢) • فقيام الله بنفسه معناه انه لا يحتاج الى محل يقوم به أو ذات تقيمه أو شىء يقومه • ان قيام الله بنفسه معناه « عدم افتقاره تعالى الى المحل أى الذات التى يقوم بها لا بمعنى المكان (٣) •

رابا : الوجدانية :

والمقصود بالوجدانية هنا هو أن الله واحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله ، وانه لا أجزاء ، ولا ابعاض ، وانه غير مركب ، ولا يقبل التركيب ، لا كل ولا بعض ، لا كبير ولا صغير انه وحده محض والقرآن في كل أقوال ينبيه على وحدة الله ووجدانيته « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » (٤) وقوله « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (٥) •

(١) المرجع السابق ص ٣٣ •

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ •

(٣) شرح البيجورى المسمى بتحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٥٠. نشرة حسين عبد الرحيم مكى — مكتبة صبيح — القاهرة سنة ١٩٥٤م •

(٤) سورة الاخلاص •

(٥) سورة البقرة ١٦٣ ..

وقد استند معظم المتكلمين على ثلاث آيات في اثباتهم للوحدانية هي قوله جل شأنه « لو كان فيهما آلهة الا لله لفسدتا فسبحان الله عما يصفون » (١) . وقوله « ما اتخذ الله ولدا وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » (٢) . وقوله « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » (٣) .

لقد كون متكلمو الاسلام من هذه الآيات الثلاث وغيرها أدلة سميت بدليل الممانعة أو دليل المغالبة فضلا عن أدلة أخرى . منها ما سمي بدليل تطور الخلقة (الاشعري) ودليل العناية ودليل التدبير ثم دليل الاضطرار . والى جانب هذه الأدلة التى يمكن أن تستنتج من النقل هناك الأدلة العقلية لاثبات الله ووحدانيته منها الدليل الانطولوجى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ، والدليل الاخلاقى ، وغيرها ، وكلها تبين ان لهذا العالم خالقا وموجودا واحدا (٤) .

وأروع صورة يمكن أن نقدمها على لسان المتكلمين فيما يتماق بالوحدانية ذلك النص الذى ذهب فيه المعتزلة الى أن الله واحد ليس كمثل شئء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جنة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا محبسه ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف رفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسه

(١) الانبياء ٢٢ .

(٢) المؤمنون ٩١ .

(٣) الاسراء ٤٢ .

(٤) راجع الارشاد للجوينى ص ٦٠ .

ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق
الدالة على حدوثهم ولا يوصف بأنه مقتناه ولا يوصف بمساحة ولا
ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به
الأقدار ولا تحجبه الأستار • وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم
فغير مشبه له ، ليس يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل
المخلوقات • لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام
ولا يسمع بالأسماع • لا قديم غيره ولا اله سواه ولا شريك له في
ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق
ما خلق • لا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس
عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (١) •

خامساً : البقاء :

وعلى ضوء ما سبق نقول ان الله لا يجوز عليه العدم والفناء
ولا يطرأ عليه التغير والزوال • ذلك أن الله متصف بالبقاء لنفسه ،
وكل ما دل على قدم البارئ تعالى واستحالة عدمه ووجوب وجوده
فهو دال على كونه تعالى باقياً » (٢) •

صفات المعاني

أولاً : المعتزلة والقدره الالهية :

١ - ذهب المعتزلة الى أن القدرة صفة من صفات الله لكنها
اختلفت في تفاصيل هذه القدرة : اختلفت في هل يستطيع الله ان
يفعل الظلم أم لا ؟ وهل هذه القدرة حادثة أم قديمة ؟ وكان جوابها
أن الصفات كلها حادثة وأنها عين الذات الالهية • أما بشأن القدرة
على الظلم فذهبت الى أنه محال أن يفعل الله الظلم أو يقدر عليه

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧ •

(٢) الارشاد للجويني ص ٧٨ •

لأن فعل الظلم يجعل فاعله ظالماً • فضلا عن أن فعل الظلم يدل على النقص والخداع • أما أبو موسى المردار فقال : ان اطلاق هذا الكلام على الله عز وجل قبيح • فاطلاق صفة القدرة على فعل الظلم قبيحة على المولى لذاتها لا لاستحالتها ، لأنها ممكنة بالنسبة لله لكنها قبيحة • وهل يقبل العقل أن يكون هناك « ظالما لها ربا قادرا » (١) •

وعند النظام ان الله لا يقدر على القبح والظلم ، وهذا يرجع الى أننا اذا كنا قد قلنا ان الله عادل فمعنى ذلك أننا ننفي عنه الظلم • ويرى محمد بن شبيب ان الله يقدر على أن يظلم لكنه يقول : لا يكون الظلم الا ممن به آفة •

وسلك آخرون مسلكا طريفا في التعبير عن هذا الموضوع قد تليق الفاظه بالله فقالوا : ان الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه ، والصدق وخلافه ، ولا يقرون القول القائل لا يقدر على الظلم والكذب • ويرى معمر ان الله غير قادر على الاعراض وان قدرته خاصة بالجواهر فالله لم يخلق الموت والحياة والصحة والسقم ... بل كل هذه الأشياء ناتجة عن طبيعة الجواهر • وحجة معمر في ذلك أن من قدر على الحركة فلا بد أن يكون متحركا ومن قدر على السكون قدر أن يسكن وهذا ما يجب تنزيه الله عنه (٢) •

أما أبو هاشم الجبائي فيرى أنه اذا عرف كونه قادرا فيما لم يزل عرفة ان التغير غير جائز عليه عرف بالعلم الأول انه قادر الآن

وترى المعتزلة أن من حكم كون الله قادرا هو صحة الاختراع ، بحيث لا يتناهى مقدوره في الجنس والعدد واستحالة المنع ، الى ما شاكل ذلك • فهذا لا بد من ثبوته له تعالى (٣) •

(١) الخياط : الانتصار ص ٦٦ •

(٢) مقالات الاسلاميين ص ٢٥٠ — ٢٥١ ج ١ وراجع ص ٢١٦ ، ٢١٧ •

من الجزء الثاني •

(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ — ١٠٧ •

٢ — أما ان الله يقدر على أفعال العباد أم لا ، فقد قررت المعتزلة ان الله لا يقدر على الافعال التي يقدر عليها البشر ، لان المقدور انما هو لقادر واحد ومحال أن يوجد قادران لمقدور واحد . أضف الى هذا ، ان ثمة أفعالا تصدر عن الانسان مثل السرقة والقتل وغيرها لا يصح أن تنسب الى الله .

وذهب البغداديون من المعتزلة الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الافعال التي يقوم بها عباده بل ولا على شيء من جنس ما يقدرون عليه . فقالوا على سبيل المثال : ان الله لا يقدر أن يخلق ايماننا لعباده يكونون به مؤمنين ، وغير قادر على خلق عصيان لعباده يكونون به عصاه .

أما شيخ المعتزلة العلاف فيرى أن أفعال الله لا تشبه أفعال البشر بوجه من الوجوه ، وانما تختلف عنها اختلافا كبيرا . وقد أيده في هذا الرأي القاضي عبد الجبار حيث قرر أن حكم القدرة النفسية التي لله أن لا تعم كل مقدور ، اعنى لا تقدر على كل مقدور (١) .

٣ — أما بشأن قدرة الله على ما أخبر أنه لا يكون فقد ذهب نفر غير قليل من المعتزلة الى القول بأن الله قادر على ما علم انه لا يكون . ففي استطاعة الله أن يفعل ما لا يكون ، والذي أخبر انه لا يكون . وذهب فريق آخر ومنهم « على الاسوارى » الى القول بأنه لا يجب المقارنة بين القول « ان الله يقدر على الشيء أن يفعله » وبين « أنه عالم انه لا يكون » انه أخبر انه لا يكون « ويذهب الى أن كل قول اذا ابتعد عن الآخر كان صحيحا .

ويذهب عباد بن سليمان الى أن ما لا يكون ، كما أخبر عنه الله ، لا يمكن القول عنه شيء . فلاستطيع القول انه قادر أن يكون ، لكن كل ما نستطيع قوله هو أن الله قادر عليه وان لله علما به فحسب .

(١) راجع الجبوع من المحيط بالتكليف ص ١١٢ .

أما الجبائى فيرى فى هذا الصدء أنه اذا وصل محال بمحال صح الكلام اما اذا وصل ممكن بمحال لما صح الكلام • فعلى سبيل المثال لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حـ • بجاز أن يكون حيا ميتا فى حال • فهذا الكلام صادق وصحيح لانه لن يتحقق • فالجبائى لا يجد معنى للتحدث عن قدرة الله على ما علم انه لا يكون لان هذه المسائل خارج نطاق قدرة البشر وعلمهم اذ أنها تقتضى عقلا بخلاف العقل البشرى •

على أن النقطة السابقة تهديننا الى سؤال آخر : هل ما أخبر الله عنه بأنه لا يكون هل يرجع ذلك الى عجز الله أم الى استحالة الشيء نفسه ؟ ذهب أكثر المعتزلة الى استحالة كون ما لا يكون لاستحالته وللعجز عنه . فاذا كان الشيء مستحيلا فمحال أن يوجد وكذلك اذا لم توجد القدرة الكافية لايجاد الشيء فمحال وجوده .

ويمكن تلخيص وجهة نظر المعتزلة في مسألة القدرة الالهية فيما يلي :

- ا - قدرة الله ليست زائدة على ذاته بل هي عين الذات •
 ب - قدرة الله لا وجود لها بالنسبة لمقدورات العباد والعكس •
 ج - الله لا يتدر على فعل القبيح ولا يقدر على فعل الشر •
 د - القدرة الالهية صفة حادثة وليست أزلية •

ثانیا : الاشاعة والقدرة الالهية :

القدرة الالهية عند الاشاعرة « صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها(١) وابداع هذا العالم على هذه الصورة وتكوينه هذا التكوين
للدليل على القدرة الالهية • ويمكن اثبات القدرة الالهية على صورة

(١) شرح العقائد النسفية ص ٨٤ .

قياس كالأتي : كل فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ، العالم
فعل محكم • اذن هو صادر من فاعل قادر (١) •

لقد ذهب الاشاعرة الى أن الصفات الالهية كلها قديمة قدم
الله ومن ثم فان القدرة الالهية قديمة وليست محدثة كما نادى بذلك المعتزلة •
ولقد كانت وجهة نظر المعتزلة أن قدم القدرة يعني قدم المقدور عليه •
ولقد ردت الاشاعرة على ذلك بقولها : ان هذا الرأي لا يفرق بين القادر
المختار والعلة الموجبة • فالعلة الموجبة لا بد أن يتعلق بها الشيء •
فاذا كانت قديمة كان معلولها قديماً • أما القادر المختار فعلى العكس
من ذلك حر في سلوكه وأفعاله حسبما شاء وأينما شاء وكيفما شاء •
والعقل السليم يفرق تفرقة ضرورية بين هبوط الحجر من أعلى الى
أسفل ، وبين نزول المرء أو صعوده أو تحركه في هذا الاتجاه أو ذاك •

ولقد خند الاشاعرة المسائل التي أثارها المعتزلة وردوا عليها :

١ — فالسؤال القائل : هل خلاف المعلوم مقدور ، هذا السؤال
أجاب عنه الاشاعرة بقولها ان كل ممكن مقدور عليه وما ليس ممكناً
فمحال ، فما معنى خلاف المعلوم ؟ هل خلاف المعلوم ممكناً أو غير ممكن •
ان كان ممكناً فان الله يقدر عليه أما اذا كان مستحيلاً فانه لا يصح
أن يوجد في حد ذاته أساساً •

٢ — واذا كانت المعتزلة قد نفت أن يقدر الله على أفعال العباد،
وان لا يقدر على الشر ، واذا كانت المجبرة قالت بعدم وجود قدرة للعباد،
فان الاشاعرة قد جاءت بحل اعتقدت أنه أقرب الى العقل والصواب ،
فلقد قرر الغزالي رحمه الله « ان القول بالجبر محال باطل والقول
بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد
والقول بمقدور منسوب الى قادرين » (٢)

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٠ •

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٩ •

معنى هذا أن قدرة الله تشمل وتعم كل الحوادث الممكنة من حيث الابداع والخلق ، أما قدرة العباد فتتعلق بهذه الحادثات عند تحقق الارادة الخاصة بها أى أن الافعال الحادثة تنسب الى المعبود عند تحقق ارادته ، لان القدرة هي ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة . فالله خلق الله كسب للانسان . « ان اختراع الله تعالى للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد . فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا . فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وان الحركة موجوده وان المتحرك عليها قادر . وبسبب كونه قادرا عليها فارق حاله حالة المرتعد ، فاندفعت الاشكالات كلها ، وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على اختراع القدرة والمقدور معا » (١) .

واذا كان البعض يعلق القدرة على المقدور فهذا رأى خاطيء لان القدرة في حد ذاتها صفة ليس لها تعلق ولكن لها القدرة والتهيؤ على التعلق في حالة تعلق الارادة بالشيء . لكن ليس معنى عدم تعلق القدرة بالمقدور ان تتساوى هي والعجز ، فهذا خطأ . لان العجز معناه عدم القدرة على التعلق بالمقدور . وخلاصة القول ، ان الاشاعرة ترى أنه « لا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز أشبه منهما أضيفت الى العليا . وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم شبه العجز من وجه ، وبين أن تثبت الله تعالى ذلك ولا تسترب ان كنت منصفا في أن شبه القصور والعجز بالمخلوقات أولى . فهذا غاية ما يحتمله المختصر من هذه المسئلة » (٢) . ويمكننا الآن بايجاز أن نلخص رأى الاشاعرة في هذا الصدد على النحو التالي :

١ — القدرة الالهية صفة قديمة قائمة بذات الله لا هي الله ولا هي غيره .

(١) المرجع السابق ص ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

٢ — القدرة الالهية تعم كل الممكنات والحوادث بما في ذلك
مقدورات البشر •

٣ — قدرة الله عامة وشاملة لكل ما هو موجود في العالم من خير
وشر •

٤ — قدرة الله لا تتعلق بالمعدوم بل بالممكن فحسب •

٥ — قدرة الله صفة متجددة دائما أبدا مع تجدد الحوادث وهذا
لا يمنع من أن تكون قديمة •

ثانيا : العلم الالهى :

اولا : المعتزلة والعلم الالهى :

١ — يرى شيخ المعتزلة العلاف أن العلم الالهى هو الله وأنه اذا
أثبت علما خاصا بالله ، فقد أثبت الله عينه وفي نفس الوقت نفى أن
يكون الله جاهلا • وكان يقول أيضا : اذا اثبتنا قدرة الله فقد أثبتنا الله
ونفينا في نفس الوقت عنه نقصا هو المعجز ، غير أنه اذا سأل أحد
أبا الهذيل هل علم الله قدرته فانه يجيب بالنفى • فاذا سئل مرة
أخرى : هل علم الله بخلاف قدرته فانه يجيب بالنفى أيضا • وكما هو
واضح فان ثمة تناقضا في رأى للعلاف الذى يبدو أنه قد أفاده من
أرسطو •

٢ — ومن رأى العلاف أن الصفات الالهية متعددة ومتميزة لتعدد
المعلوم والمقدور • فعلى حسب رأيه السابق تكون الصفات الالهية راجعة
الى الاشياء ذاتها وتابعة لها ، لا من حيث أن الله كامل ويجب أن يتصف
بكل الصفات التى تدل على الكمال • وقريب من هذا ذهب « جعفر
ابن حרב » حيث قال ان العلم الالهى وسائر الصفات حادثة : فالله
لم يكن يعلم ويسمع ويبصر لانا لو قلنا عكس ذلك لوجب أن يكون
معه المعلوم والمقدور من الازل • وحينئذ ستوجد أشياء تقف في قدمها
على قدم المساواة مع الله •

أما « النظام » فيرى أن العلم صفة حادثة لله ، وأنه إذا أثبت أن الله عالم ، فقد أثبت ذات الله وفي نفس الوقت نفى نقصا عن الله . ورأيه في تعدد الصفات هو أن الأشياء المتضادة مختلفة . لذلك فإنه وجب أن تكون هناك صفات متعددة دالة على الكمال الالهي لكي تنفي صفات النقص هذه . لذلك قال : ليس معنى عالم معنى قادر لأن صفة العلم يقابلها الجهل وصفة القدرة يقابلها العجز أي أنه أرجح تمايز الصفات لتمايز أضدادها .

٣ — وذهب فريق آخر إلى أن العلم هو الفعل وأن الله لم يكن يعلم نفسه حتى خلق الأفعال . فالأفعال هي الشرط الأساسي لعلم الله . ولقد قالوا إن علم الله لنفسه حادث ، لأن فعل الله نفسه حادث . فإذا كان الفعل حادثا ، وهو السبب في معرفة الله لنفسه ، وجب أن يكون علم الله لنفسه حادثا .

٤ — والمعتزلة تزعم أن كل الدلائل تشير إلى علم الله . فهناك ما يمكن تسميته بالنظرة الاجمالية وهي التأمل في هذا العالم المحكم وبيان نظمه وترتيبه ثم الخروج من ذلك بالعلم الالهي ، وإلى جانب هذه النظرة الاجمالية توجد النظرة التفصيلية التي تتأمل تركيب الحيوانات الصغيرة والكبيرة والنباتات وغيرها . . . ثم الخروج من ذلك بالعلم الالهي . فالمعتزلة ترى أن « ما كان موجودا على ضرب من الترتيب والنظام فكثير في أفعاله جل وعز على ما نعلمه من حال الثمار والفواكه والزروع وغير ذلك مما يترتب في الحدوث على الوجوه المخصوصة ونحو ذلك مما يخلقه تعالى في أوقات مخصوصة فلا يختلف ، ويخلقه في الحيوانات من الشهوات فلا يختلف وكل هذا بين . ويصح الاستدلال على أنه تعالى عالم بكل الوجوه » (١) .

٥ — والعلم الالهي متميز عن القدرة الالهية من جهة أن العلم بالشيء بخلاف القدرة عليه . فمفهوم القدرة متميز عن مفهوم العلم .

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١١٤ .

قد تكون هناك ذاتان قادرتان على فعل شيء لكن قد توجد ذات منهما تعلم ما لا تعلمه الأخرى • فهنا وإن كانت الذاتان قد تساويتا في القدرة إلا أنهما اختلفتا في العلم • نريد أن نقول أن العلم متميز عن القدرة ، وهذه تقوم بأداء فعلها بنور من العلم وهدى منه •

٦ - وإذا كنا قد أوضحنا أن السبيل الى معرفة العلم الالهي هو الفعل المحكم فإن السؤال الذي ينهض الآن هو : انه توجد بعض الافعال التي تقع بلا ترتيب أو نظام فكيف تؤدي هذه الى اثبات العلم الالهي ؟
والاجابة عن هذا هي أن أوجه تقويم الفعل متعددة متباينة ، وقد تغيب هذه الالوجه كلها أو بعضها عن فريق من الناس ، فيعتقد ان ليس ثمة غاية من هذا الفعل أو ذلك ، وأنه قد وقع بمحض الصدفة • وهذا خطأ من الانسان لا ينبغي أن يطرحه على الله ، الذي « لا يحيطون بشيء من علمه » • والقرآن الكريم فيه مواضع كثيرة تدل على ذلك • فعلى سبيل المثال ما حدث لسيدنا موسى عليه السلام في سورة الكهف (آية ٧١ وما بعدها) في قوله تعالى « فانطلقا حتى اذا ركبا في السفينة خرقها ، قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا امرا • قال ألم أقل انك لن تستطيع معي صبرا ... فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال : أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا » فهذه الآيات وغيرها تدل على وجود أفعال تبدو في نظر الناس ، وحتى الانبياء ، غريبة وعجيبة لكنها مقصودة في الحقيقة ومرادة لله • ومعنى هذا ان عدم ظهور الاحكام في بعض الافعال الالهية ، ليس دليلا على انتفاء الحكمة وانعلم الالهيين « ان ما ليس تظهر فيه الاحكام ليس فيه دلالة على أنه ليس بعالم ، وان كان ما هو محكم دليلا على أنه عالم ، وانما يدل على أنه ليس بعالم لانه يكشف عن كونه غير عالم • ودلالته على أنه جاهل لا بد فيه من نظر زائد اذ ليس زوال كونه عالما جاهلا لا مجاله وقد بينا أنه وان لم تظهر فيه الاحكام فليس بخارج عن كونه حكمة وقد بينا أن أحد الامرين بمعزل عن الآخر » (١) •

٧ - والعلم الالهي ليس كالقدرة من حيث التجدد لان القدرة تتجدد مع الممكنات أما العلم فمن حيث هو دراية واحاطة فانه لا يتجدد بل هو من الازل الى الابد هكذا لان الله يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون . وعلمه هذا علم بالممكنات والمعلومات والمعدومات وكلها حاضرة عند الحضرة الالهية دفعة واحدة . أى أن علم الله علم لا زمانى يضع أمامه الحوادث بعيدا عن اطار الزمان .

ثانيا : الاشاعة والعلم الالهي :

العلم الالهي عند الاشاعة صفة أزلية قائمة بذاته تتكشف بها الاشياء عند تعلقها بها . أو صفة أزلية تحيط علما بالاشياء قبل كونها . وهنا تكون الاشياء أو ان شئت المعلومات غير أزلية لكن علم الله أزلى يكشف المعلومات وقت تعلقها بالعلم الالهي . وهذا الانكشاف يعنى كل ما هو موجود وكل ما هو معدوم : محالا كان أوجائزا متناهيا كان أو غير متناه ، جزئيا كان أو كليا . وبالجمله جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم لله (١) .

والقدرة الالهية تقتضى صفة العلم الالهي ، أى تقتضى أن يكون القادر عالما بما سيقدر عليه ولهذا فان صفة العلم فضلا عن أنها أعم من صفة القدرة ، فانها أيضا أسبق بالطبع منها ، أى أسبق سببا لازميا . والعلم الالهي ، كما هو معروف ، يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات ، أما القدرة فلا تتعلق الا بالممكن فحسب .

وعلم الله كقدرته ليس له نهاية « فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية » (٢) ولقد نقد الاشاعة هنا رأى المعتزلة الذي نادوا به من أن الله لو كان عالما من الازل لكان العلم جوهرًا قديما قدم الله . لقد ردت الاشاعة على ذلك بقولها :

(١) شرح البيجورى ص ٦٢ .

(٢) الانتصاد في الاعتقاد ص ١٠٠ .

١ — بأى حق يدعى المعتزلة بأنه اذا كان شيء ما مشتركاً مع شيء آخر في صفة يساويه ويمثله ؟ على أى أساس تستند في رأيها هذا الذي يكذبه الواقع • ان السواد والبياض مشتركان في صفة واحدة هي اللونية لكنهما مختلفان •

٢ — ان العلم الالهى ليس شيئاً آخر سوى أنه كيفية للوجود الالهى ، انه صفة للذات الالهية والصفة تابعة للموصوف وليست مماثلة له ، واذا كان الله عالماً — وهو عالم — فيجب تنزيه علمه سبحانه عن جنس علومنا • فان من يعتقد أن علم الله من جنس علومنا فان اعتقاده في الضلال والوهم لاكثر من سبب :

(١) لا يجب المقارنة بين شيئين مختلفين لا شيء مشترك بينهما • أو بعبارة أخرى لا يجب أن نقيس الامور الالهية بمقاييس بشرية ، لان مقاييس البشر أن تعدت حدود البشر أضحت خاطئة •

(ب) ان نفس العلم الالهى مختلف عن علم الانسان : فالعلم الالهى قديم متعلق بكل شيء ، أما العلم البشرى فحادث ومحدود وقد يعرف ما هو كائن لكنه لا يعرف ما سيكون • واذا كان البعض قد ذهب الى أن الله لا يعلم نفسه ، اعتقاداً منهم أن العلم نسبة بين شيئين متغايرين ، فهذا فهم خاطيء كل الخطأ ، لان علم الله لذاته ليس نسبة بين شيئين متغايرين ••• وانما هو صفة حقيقية لله • ونسبة الصفات الى الذات ممكنة لان الصفات لا تغاير الذات •

وذهب آخرون الى أن علم الله متناه ، لانه يتعلق بالاشياء المتناهية ، لان العلم بالشيء ، هو تعقله والتعقل لا يكون الا بالنسبة للشيء المحدود والمتناهى المتميز عن غيره لان غير المتناهى غير متميز • ومن الواضح أن هذا الرأى خاطيء أيضاً ذلك أن علم الله غير متناه لانه يتعلق بالواجبات والجائزات أى الممكنات وهذه لا نهاية لها ولهذا فان علم الله لا نهاية له •

أضف الى ذلك أن علم الله يتعلق أيضا بالمتنوع وهذا لا يمكن أن نضع حدا له اذ لا يمكننا حصره^(١) .

على أن هناك اعتراضا آخر ينشأ في هذا الصدد من حيث أن تعلق علم الله بالممكنات من شأنه أن يؤدي الى تجدد العلم الالهي بتجدد الحوادث ذلك أن العلم بقدوم شيء غير العلم بقدومه بالفعل أو بعبارة أخرى العلم بالقوة غير العلم بالفعل . وإذا كان الله عالما بالاشياء من قبل تحققها ، فانه محتاج الى علم آخر بعد تحققها ، أو على الأقل لابد أن يتغير علمه في حالة عدم تحققها . لكن هذا الاعتراض يمكن الرد عليه ببساطة كما فعل الشهرستاني من قبل بقوله : « انا لو علمنا قدوم زيد غدا بخبر أو غيره ، وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه لم يفتقر الى علم آخر بقدومه اذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل^(٢) . أي أن الشهرستاني هنا يقرر أن علم الله ثابت لا يتجدد وكان يمكن أن يقال بتجدده لو أن هذا الممكن الذي يعلمه الله وقع وحدث على صورة غير تلك التي يعلمها الله ، لكن الممكن حدث وفقا لهذا العلم اللامتناهي ولهذا فانه لا يتجدد البتة .

وصفوة القول : أن العلم الالهي عند الاشاعرة واحد وان تعددت المعلومات ، وانه صفة أزلية ليست عين الذات الالهية وليست غيرها ، وانه صفة قائمة بذات الله وهذه الصفة غير مقومة لله .

(١) شرح المواثيق ص ٣٤٤ — ٣٥٥ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢١٩ .

ثالثا : الحياة

اولا : المعتزلة وصفة الحياة :

لا يمكن أن يكون ثمة موجود عالما قادرا الا اذا كان هذا الموجود حيا ومتصفا بالحياة • بل ان الصفات الاخرى لا معنى لها ولا قيمة الا بشرط وجود هذه الصفة : صفة الحياة • واذا كنا قد بدأنا حديثنا بالعلم والقدرة ثم بالحياة فذلك لاننا نستنبط هذه الصفة من صفتي العلم والقدرة ، بحيث نستطيع القول ان كل قادر عالم فهو حى • والحياة عند المعتزلة من حيث أنها صفة تعد حادثة وهى أيضا بين الذات الالهية • لكن السؤال الآن : هل حياة الله كحياتنا ، أى هل حياة الله تعنى انه جسم ؟ ويدعم هذا التساؤل أمران :

الاول : ان المشاهد هو أن كل ما هو حى فمتصف بصفة الجسمية •

الثانى : ما ذكرناه من أن الله عالم ، وحى ، ونحن البشر نتصف بهذه الصفات فهل معنى ذلك ان الله مشابه لنا وانه جسم •

الواقع أن هذه التصورات باطلة : ففيما يتعلق بالسبب الاخير وهو أنا نشترك مع الله فى صفاته ... فهذا ليس صحيحا • فقد أثرنا من قبل الى أن كيفية وجود هذه الصفات فى الانسان تختلف عن الكيفية التى توجد بها فى الله • فصفات الله أزلية بينما صفاتنا محدثة • نحن نستمد صفاتنا من الغير ، أما هو سبحانه فصفاته قائمة به انها واجبة له بذاته بينما هذه الصفات واجبة لنا عن طريق الغير • وفضلا عن هذا كله لى تكون ثمة مشابهة فى الجسمية ينبغى أن تتوافر ثلاثة أمور :

١ — ان تكون الصفة التى اشتركا فيها حقيقية فى صفة أخرى •

٢ — أن يكون ما دل على هذه الصفة يدل على غيرها •

٣ — أن تقتضى هذه الصفة الصفة أو الصفات الاخرى •

هذه ثلاثة شروط رئيسية ينبغى أن نأخذها فى حسابنا لى نجزم

بإشتراك موجود مع موجود آخر في صفاته . فهل يمكن تطبيقها على ما يذهب اليه البعض من ضرورة كون الله جسما من حيث أنه حي ؟

ان الاجابة عن هذا بالنفي أولا : لان الحياة لا تتدخل في الجسمية ولا تتداخل الجسمية في الحياة . فنحن نلاحظ أن ثمة أجساما لا حمر لها غير حية وهذا يدل على أنه ليس كل جسم حيا . وهذا يؤدي بنا الى القول بأن حقيقة الحياة غير حقيقة الجسمية . معنى هذا ان الله اذا كان حيا فلا يقتضى هذا ان يكون جسما . ثم أن الجسم مركب محدد ... والله بخلاف ذلك بناء على ما سبق من براهين في هذا الصدد . أن الله عالم قادر لنفسه ، والقدرة والعلم من أجل وجودهما احتاجا الى الحياة شرطا لهما . فالله حي لا في محل ، لانه قائم بذاته حيث أن الحياة صفة نفسية له عند المعتزلة .

وقد ذهب نفر غير قليل من المعتزلة الى أن معنى أن الله حي ، أنه قادر . فالحياة هي القدرة لان مفهوم الحياة الالهية يقتضى القدرة . ومن أنصار هذا الرأي البغدادى والاسكافى .

لكن فريقا آخر من المعتزلة خالفهم في ذلك وقال باختلاف صفة الحياة عن صفة القدرة لان مفهوم القدرة يختلف عن مفهوم الحياة والا كان لفظ القدرة يغنى عن لفظ الحياة والعكس . أضف الى ذلك أن القدرة تتعلق بالمكن أما الحياة عندهم فلا تتعلق بشيء لانها صفة نفسية لله .

على كل حال يجب أن يفهم من صفة الحياة ، ان الله ليس له نظير ولا يعاشر . ولا توجد هناك في السماء أو الارض آلهة بجانبه . وليس له صورة ، ولا يمكن رؤيته . وليس له أجزاء ولا لون . وجوده أو حياته ليس لها بداية ونهاية ، وليس جسما مكونا من المادة أو العناصر ، لا في مكان وليس في غير مكان . انه حي لا بحياة كحياتنا^(١) .

(١) دائرة معارف الدين والاخلاق ج ٦ : الاله عند المسلمين .

ثانيا : الاشعرية وصفة الحياة :

ترى الاشعرية أن معنى الحى هو « ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره^(١) » والحياة كصفة شأنها شأن غيرها من صفات عند الاشاعرة أن من حيث قدمها وأن من حيث علاقتها بالذات • وتستدل الاشاعرة على « الحياة » لله من صفتى القدرة والعلم • فكيف يقدر موجود على شىء ويعلم شيئا ويسمع ويبصر الا اذا كان حيا متصفا بالحياة • • • يقول الغزالى « ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا ، لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند تردها في الحركات والسكنات ، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات »^(٢) •

رابعا : الارادة

تمهيد :

الارادة الالهية صفة اختلفت وجهات النظر بشأنها أشد الاختلاف ليس فقط بين الفرق الاسلامية المتباينة بل وجد الاختلاف أيضا بين الفرق الواحدة ذاتها بعضها وبعض • ولعل هذا الاختلاف يرجع الى أن الإرادة تعنى الرغبة والحاجة ، تعنى دفع الشر أو استكمال الذات ، فكيف يكون الله متصفا بها على الحقيقة ؟ لهذا السبب ذهب فريق الى اثباتها بينما ذهب البعض الآخر الى نفيها •

على أن خير قول لاثبات الارادة كصفة لله قول الباقلانى « قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه الى مرجح لاهد طرفه الامكان ، والمرجح أما أن يرجح بذاته ولذاته على صفة ، أو بصفة وراء الذات • واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٠

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٠٨

بالذات ، من حيث هو ذات ، لان الموجب بالذات لا يخصص الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات ، من حيث هو ذات ، لان الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل • فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الثانى ، فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة • وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التى يتأتى بها التخصيص ارادة • ثم الارادة تخصص ولا توقع • فالصفة التى يتأتى بها الايقاع والايجاد هى القدرة • والفعل اذا اشتمل على اتقان وأحكام ، وجب بالضرورة كون الصانع عالماً • والارادة أيضاً لا تتعلق بشيء الا بعد أن يكون المرید عالماً • وهذه الصفات تستدعى فى وجوبها الحياة ، فوجب أن يكون الصانع حياً « (١) » •

فالباقلانى يبين على وجه الجملة ، فى هذا النص ، تدرج الصفات واقتضاء الواحدة الاخرى • وما يهمنى هنا هو الارادة • فالباقلانى يبين أنها صفة تخصص احد طرفى الامكان • أى أنها قوة أو قدرة من شأنها الاختيار بين الممكنين • وقوة الاختيار هذه تابعة وخاضعة للعلم الالهى • بحيث لا يريد الله شيئاً الا وقد علمه • ولكن ليس كل ما يعلمه الله يريد به ، لكن كل ما يريد به الله فانه بالضرورة يعلمه • وعلينا الآن قبل أن نعرض لرأى كل من المعتزلة والاشاعرة بالتفصيل أن نميز بين الارادة وبعض المفهومات الاخرى التى قد يسوى البعض بينها وبين الارادة •

الارادة والامر :

يعتقد البعض أن الارادة والامر شيىء واحد • فمن يأمر بشيىء انما يريد به ، وهذا خطأ • لان الارادة كما أشرنا قدرة من شأنها أن تخصص أحد الممكنين • أما الامر فانه طلب الفعل وبالتالي فانه يرجع الى صفة الكلام • لان الكلام يدل على الامر والنهى والوعد • • • الخ وفضلاً عن

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٧٥ •

هذا فانه لا يوجد تلازم بين الارادة وبين الامر • فالارادة قد توجد دون الامر ، وقد يوجد الامر دون الارادة • فقد يأمر السيد عبده بشيء وهو لا يريد أن يأتي العبد به ليظهر عسيانه او ليمنحنه •

وقد يريد الانسان شيئاً دون أن يتحقق هذا الشيء ، ويبدو ذلك جلياً في القرآن الكريم حيث قال سبحانه « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين » (١) • وقوله سبحانه « ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً » (٢) • وقال سبحانه « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء » (٣) • فهذه الآيات تعنى أن الطاعة من العاصي غير مرادة منه مع أن الله أمر بها • كذلك قوله « وما تشاءون الا أن يشاء الله » (٤) • معناها ان ما لا يريد الله لا يوجد • وينتج عن هذه الآيات كلها ان الله يريد للخير والشر ، للايمان وغيره • لكنه لم يأمر بغير الايمان • ومن هذا يتضح ان الارادة غير الامر (٥) •

الارادة والعلم والقدرة :

كذلك فان الارادة تغاير القدرة من حيث أن نسبة القدرة الى الطرفين على السواء ، أما الارادة فهي التي تخصص أحد هذين الطرفين وترجحه على الآخر • أما أنها تغاير العلم فلان العلم نسبته الى الكل على السواء ، والعلم بما فيه من المصلحة أو بآئنه يوجد في وقت كذا سابق على الارادة ، والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها •

وقد يسوى البعض بين الارادة وبين الحب ، من حيث أن ارادة الشيء حب له ، لكن نود أن ننبه الى أن هنا نوعاً من المحبة يخرج عن دائرة الارادة • فالمحبة المتعلقة بالأشخاص ليست من الارادة في شيء •

(١) سورة الانعام ٣٥ •

(٢) سورة الانعام ١٠٧ •

(٣) سورة النحل ٩٣ •

(٤) سورة الانسان ٣٠ •

(٥) المقاصد لسعد الدين التفتازاني ص ٨ •

وجه الشبه بين الارادة وبين المشيئة والاختيار والنية :

تعد المشيئة تعبيراً عن الارادة « ما شاء الله كان وما يشأ لم يكن » .
 أما الاختيار فلا يوفى المعنى حقه : أولاً لان الارادة تتجه الى فعل
 محدد معين مقصود ، أما الاختيار فيتجه الى ممكنين لترجيح أحدهما .
 وثانياً : لان الاختيار ليس نابعا من المختار بقدر ما تنبع الارادة من
 المرید .

أما وجه الاختلاف بين الارادة وبين النية فيتضح من أن النية
 تستعمل في الحالة البشرية لكنها لا تطلق على الله ، أى أنها تخص النوع
 البشرى . وقد تستعمل النية بمعنى الضمير . هذا الى جانب أن النية
 فيها ضرب من الاختيار وهى والمنوى من فعل فاعل واحد .

أما « العزم » فهو متقدم على المعزوم عليه ، والعزم لا يتراخى
 عن السبب . وبسبب تقدم العزم فإنه لا يصح فى الله تعالى .

والرضى أيضا مغاير للارادة لان الارادة عادة تكون من المرید
 ونابعة منه لكن الرضا متعلق بفعل الغير . « رضى الله عنهم » و « رضوا
 عنه » (١) . وقد يقال ان المرء فى أحيان يكون راضيا عن نفسه .
 والجواب هو أن الرضا هنا يكون لا لشيء الا لانه سلك ازاء الآخرين
 سلوكا أمينا . فالرضا أيضا فى هذه الحالة يرجع الى سلوك متعلق
 بالغير .

بعد هذه الاشارات الموجزة التى أوضحنا من خلالها تباين مفهوم
 الارادة مع غيره من مفهومات أخرى نعود لنوضح موقف كل من المعتزلة
 والاشاعرة بصدد مفهوم « الارادة الالهية » .

أولا : المعتزلة والارادة الالهية :

يرى البغداديون من المعتزلة أنه لا يجب تفسير الارادة على
 ضوء المفهوم البشرى الذى يفهم منه الحاجة والطلب . ولهذا فانهم أولوا

(١) سورة المائدة ١١٩ .

الآيات التي توحى بوجود ارادة الهية تأويلات أخرى • فعندهم أن الارادة الالهية تعنى تكوين الشئ فأراد الله شيئاً معناه أنه كون هذا الشئ • وعندهم أيضاً أن وصف الله لنفسه أنه مريد معناه أنه أمر بالشئ وأراده وأخبر عنه (١) • ويدلون على ذلك بالآخرة وكيف ان الله هو المحدد لها • فارادة تحديد الساعة عند الله علمه عنها وعن موعدها المحدد وأنه يخبر عن ذلك •

وعند شيخ المعتزلة أن ارادة الشئ تختلف عن الشئ نفسه، وهي عنده توجد لا في مكان وإنما مخلوقة بطبيعة: لحال • وعنده أن ارادة الشئ خلق له وهذا معنى قوله سبحانه «كن فيكون» • (٢) • ويرى الجبائي أن ارادة الله «صفة زائدة قائمة لا بمحل» • وعنده أن الارادة وان كانت تختلف عن الشئ الا أنها ليست بخلق له • فكيف يخاطب الله الشئ ان لم يكن هذا الشئ موجوداً •

ولقد تشبعت آراء المعتزلة في هذه الصفة الى خمس فرق :

١ — الفرقة الاولى على رأسها «العلاف» ترى أن ارادة الله غير الاشياء التي يريدها • وهذه الارادة غير الامر • وعنده أن ارادة الشئ توجد مع وجود الشئ • فالارادة ملازمة لفعل المكينونة •

٢ — الفرقة الثانية أصحاب «بشر بن المعتز» • قسموا الارادة الى قسمين :

(أ) ارادة وصف بها الله في ذاته ، وفي هذه الحالة تكون الارادة صفة من صفات الله •

(ب) ارادة هي صفة لله بحسبانها فعلاً من أفعاله • وهذه الارادة خاصة بالافعال والنتائج ، وهي تلحق العباد بما في ذلك معاصيهم •

(١) الشهرستاني : نهاية الاقتدام في علم الكلام ص ٤٨ .

(٢) سورة النحل آية ٤٠ ، مريم ، ٣٥ ، يس ٨٢ . . . الخ

(م ٢١ — علم الكلام)

٣ — الفرقة الثالثة ويتزعمها « أبو موسى المردار » ، وتترى أن كل ما هو موجود فالله مريد له • فلقد أراد الله الشرور والمعاصي من العباد وأمرهم بها •

٤ — الفرقة الرابعة ويتزعمها « النظام » : تقول ان الله مريد للاشياء وانه ارادها وكونها وأنه أراد أفعال العباد وأمر بها •

٥ — الفرقة الخامسة وعلى رأسها أصحاب « جعفر بن حرب » ترى أن كل شيء حدث فالله أراد • فاذا كان ثمة كفر فان الله هو الذى أراد • وأرادته مخالفا للايمان • ولقد خالفته المعتزلة فى رأيه هذا •

وتوجد هناك آراء داخل المعتزلة منها على سبيل المثال رأى « الفضلية » التى ترى أنه لا يجب القول بأن الله أراد أم لم يرد أفعال العباد قبل وقوعها • أما اذا وقعت فانه ارادها بالفعل •

وعند « النجار » ان الله مريد معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره • ويخيل الينا أن هذا ليس تفسيرا للارادة بقدر ما هو نفى لها • ذلك انه تعريف لا يفيد من حقيقتها شيئا ، خاصة وان ارادة الله عنده ، كما هو واضح أمر عدمى سلبى •

أما كيف أثبتت المعتزلة أن الله مريد ، فذلك من خلال طريقين :

١ — الاول هو تلك الافعال التى توجد على وجه دون آخر وعلى ترتيب محدد معين وتعاقب الليل والنهار ، ووجود العالم ذاته •••• كل ذلك ينهض شاهدا على أنه حادث عن اله متصف بصفات منها أنه مريد •

٢ — الثانى هو أن المرء منا يعلم الاشياء ، ويعلم ما يفعله • وهو يقوم بما يفعل بقصد من نفسه ورغبة • وهذا القصد وتلك الرغبة هى المحرك والباعث على القيام بهذا الفعل دون ذاك • واذا كان الأمر كذلك فى الشاهد فانه ينبغى أن يفون كذلك فى الغائب •

ثانيا : الاشاعرة والارادة الالهية :

يرى الاشاعرة أن جوهر هذه المشكلة يتلخص في عدة تساؤلات :

١ — هل الله سبحانه يريد على الحقيقة ؟

٢ — هل ارادة الله قديمة أم حادثة ؟

٣ — هل ارادة الله متعلقة بجميع الممكنات ؟

ان رد الاشاعرة على هذه التساؤلات الثلاثة يعطينا تصورا واضحا عن هذه الصفة كما فهموها . ولقد كان أول ما بدأ به الاشاعرة في هذا الصدد هو تنفيذ وجهة نظر المعتزلة .

الاشاعرة ونقدما وجهة نظر المعتزلة :

رأينا أن المعتزلة تنكر أن يكون الله مريدا . ومنهم من قال انه يريد بمعنى أنه غير مغلوب أو مستكرة ، ومنهم من قال ان ارادة الله علمه . وآخرون رأوا أن ارادة الله هي أمره . . . الخ ذهب الاشاعرة الى أن هذه الاراء كلها باطلة لعدة أسباب منها :

١ — أن هذه الاراء خالفت النصوص التي جاء بها القرآن ، ذلك الكتاب الذي ينص على أن الله يريد وأنه متصف بالارادة .

٢ — ان عالمنا الذي نعيش فيه بما في ذلك موجوداته الحية والملاحية يدل دلالة قاطعة على أن الله يريد .

فاذا كان الكمي والنظام قد أقاما رأييهما في نفى الارادة الالهية على أساس أن الله سبحانه بخلاف البشر من حيث أنه عالم بكل شيء ومحيط بكل شيء . . . فليس ثمة داع لوصف الله بالارادة لان علم الله بالأشياء وقدرته عليها يغنيان عن الارادة ، نقول : اذا كان الكمي والنظام يريان ذلك فدعواهم خاطئة . لان الارادة كما سبق أن أشرنا هي التي

تخصص أحد الممكنين أو الممكنات ، فهل تخصيص أحد الممكنين يرجع الى العلم أم الى شيء آخر^(١) .

أما بالنسبة للنجار الذى قال : ان الله يريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره فانه كما أشرنا لم يعطنا جوابا شافيا عن حقيقة الارادة . فنحن معه فى أن الله غير مغلوب ولا مستكره ، لكن هذا لا يدل على اثبات الارادة ولا على نفيها .

وليس صحيحا ما ذهبت اليه المعتزلة من حدوث صفة الارادة بناء على أنها مستندة الى المختار والمختار حادث فهى بالمثل حادثة . والمعتزلة هنا تربط بين الارادة وبين الشيء المراد تحقيقه ، وبما أن هذا الشيء حادث غير قديم فكذلك تكون الارادة الخاصة به حادثة . وذهبوا الى أن مثل هذه الارادة الحادثة يجب أن تقوم بذاتها لكى لا يكون الله فى النهاية محلا للحوادث .

ردت الاشاعرة على ذلك بقولها : ان رأى السابق يؤدي الى افتراض ارادة أخرى وهكذا ... حتى نجد أنفسنا بين سلسلة من الارادات لا تنتهى وهذا ما لا يقبله أحد ، بل يجب الوقوف عند ارادة غير حادثة هى قديمة قائمة به ولا وجود لها الا به .

وفضلا عن هذا فان الارادة لا ينبغى أن ترتبط بالشيء الحادث لأنها فى النهاية سابقة عليه . فارادة الوجود سابقة على الوجود ، والوجود لا حق لها . كذلك فان قول المعتزلة : ان الصفة قائمة بذاتها كلام لا معنى له ، لان الصفة ليست لذاتها وانما هى لشيء ما كانت له صفة . فالصفة قائمة بالموصوف وليس لها قوام بذاتها لانها تفترض مقدما وجود شيء تعتمد عليه فى وجودها .

(١) راجع الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٤١ .

هل الله يريد للشر:

تري الاشاعرة ان ارادة الله تعم كل مراد ، وان كل ما يوجد في عالمنا فهو مراد الله تعالى سواء كان خيرا وشرًا . وهي في هذا تخالف المعتزلة القائلين بأن الله يريد للخير وليس يريد للشر لاعتقاد المعتزلة :

١ - ان ما يريد الشر فلا بد أن يكون شريرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٢ - كيف يمكن أن تجمع الارادة بين الضدين . بمعنى أنه اذا كانت ارادة الله مريدة للخير والشر فكيف تريد الضدين ؟ .

٣ - ويمكن اضافة اعتراض آخر على لسان المعتزلة هو : اذا كانت ارادة الله شاملة لكل شيء ومريدة لكل مراد فما موقع الارادة البشرية من ذلك ان وجدت ؟ .

عن هذه التساؤلات أكدت الاشاعرة ما يلي :

(أ) ان ارادة الله ليست مطلقة أعني أنها لا تتعلق بكل شيء والا لما وجد فرق بينها وبين العلم الذي هو متعلق بالممكن والواجب والمستحيل . أما الارادة فانها تتعلق بالمتجدد من الممكنات .

(ب) ارادة الله تتعلق بالارادات لا بالمرادات . انها تتعلق بالارادات من حيث تجدد هذه الارادات ومن حيث وجود هذه الارادات . أما المرادات فلا تقتضيها ارادة الله . يقول الاشعري « ان ارادته (الله) للقدرة لا تكون للمقدور ، وقدرته على الارادة لا تكون قدرة على المراد كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد ، لا يكون اعتقادا لمعتقداتهم حتى يوصف بمتعلقات صفاتهم(١) . فضلا عن ذلك كله فان القول بأن مرید الخير

يكون خيرا ومريد الشر يكون شريرا ، ليس قاعدة عامة والا
صح القول بأن مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم ومريد
الحركة متحرك •

(ج) لا يمكن القول بأن إرادة الله أرادت الشر • والسرف في ذلك
« ان الارادة الالهية الازلية لم تتعلق بالمراد من أفعال العبد،
من حيث هو مكلف بها ، اما طاعة واما معصية ، واما شرا ،
بل لا تتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه
الذى ينسب اليه • فان ارادة فعل الغير من حيث هو فعله
تمن وشهوة • وانما يتعلق به من حيث هو متجدد متخصيص
بالوجود دون العدم ، متقدر بقدر دون قدر ، وهو من هذا
الوجه غير موصوف بالخير والشر • • • فالبارى تعالى مريد
الوجود من حيث هو موجود • والوجود من حيث هو وجود
خير • فهو مريد الخير بيده الخير • وأما الوجه الذى ينسب
الى العبد هو صفة لفعله بالنسبة الى قدرته واستطاعته
وزمانه وتكليفه ، وهو من هذا الوجه غير مراد للبارى تعالى
وغير مقدور له (١) معنى هذا أن الوجود مراد لله والوجود
كله خير والله مريد للخير • أما الجانب الكسبى فى الانسان
فنستطيع القول أنه حر فيه ان فعل الشر وان فعل الخير •

كذلك لا ينبغي أن يغيب عن الاذهان أن الشر والخير من وجهة
النظر البشرية لا وجود لهما عند الله ، فالخير والشر من المفهومات
النسبية • فقد أرى من الافعال ما هو خير بينما يرى الآخرون نفس
الفعل أمرا سيئا • والله سبحانه متعال على ذلك كله • ان الله أراد
الوجود الذى كله خير فالوجود خير كله من حيث هو وجود ، فكان مريدا
للخير ، وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير • فهو من ذلك
الوجه خير ومراد • وعلى هذا لا يتحقق فى الوجود شر محض • فهو

تعالى مريد الوجود ومريد الخير والعبد يريد الخير والشر^(١) ، أى أن ماهية الوجود تكمن في أنه كله خير • أما الشر فانه موجود بالاضافة لا بالاصالة • وكما يقول الشهرستاني في عبارات رائعة : « ... كما يعلم أن المقصود الكلى من انزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك هو الخير مطلقا ، ثم ان خرب بذلك بيت عجوز قد أشرف على الانهدام أو ماتت العجوز وقد بلغت الى شرف الموت ، كان ذلك شرا بالاضافة لا بالاصالة ... ووجود خير كلى مع شر جزئى أقرب الى الحكمة من لا وجود له ، لا يقع الشر الجزئى ، فان عدمه مما يورث الفساد فى نظام كل الموجودات ، فهذا أكثر شرا وأشد ضرا^(٢) •

والرأى النهائى والاقترب الى الصواب فى هذه المسألة هو أن البارئ تعالى لم يكن مريدا للشرور والمعاصى والقبائح من حيث أنها شرور ومعاصى وقبائح ولا هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث أنها كذلك ، بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث فى العالم من حيث أنه متخصص بالوجود دون العدم ومتقدر بأقدار دون أقدار ، ومتأقت بأوقات دون أوقات ، ثم ذلك الموجود قد يقع منتسبا الى استطاعة العبد كسبا على وفق الامر فسمى طاعة مرضية أى مقبولة بالثناء والثواب آجلا • وقد يقع على خلاف الامر فيسمى معصية غير مرضية أى مردود بالذم ناجزا وبالعقاب آجلا • ولولا قدرة العبد فى الشئ لكان الفعل فعلا متجددا مختصا بما خصته الارادة من غير أن يقال هو خير أو شر ، ايمان أو كفر • فالافعال كلها من حيث تجددتها واختصاصاتها مرادة للبارئ تعالى وهى متوجهة الى نظام فى الوجود وصلاح العالم وذلك هو خير المحض^(٣) •

٤ — قول المعتزلة بأن الشر واقع فى العالم وغير مراد لله ، معناه أن يقع فى ملك الله ما يريده الله ، معناه بصريح العبارة أن يكون الله

(١) نهاية الاقدام ص ٢٥٦ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٣ •

(٣) نهاية الاقدام ص ٢٥٢ •

جاهلاً ببعض جوابات الكون وهذا خطأ • ورد الاشاعرة على ذلك هو ما
أشرنا اليه بشأن نسبيه الخير والشر وأن الله أراد الوجود لأنه كله خير •

خامساً : الكلام الالهي

أولا المعتزلة :

ذهبت المعتزلة في الكلام الالهي مذاهب شتى ، لكنها اتفقت من
حيث المبدأ على أسس رئيسية :

أولاً : اتفقت على أن كلام الله محدث غير قديم •

ثانياً : أن كلام الله قائم بمحل لا بالله •

ثالثاً : الكلام هو ما يسمع فحسب •

ولنشرح ذلك بإيجاز فنقول : ترى المعتزلة أن كلام الله هو
المسموع المكون من حروف وأصوات ، وأن المتكلم عندهم من فعل الكلام
لا من قام به الكلام • أما عن الكلام فقد قالت أنه « يحصل من الحروف
المعقولة وله نظام مخصوص^(١) » • والكلام عند المعتزلة هو والصوت
شيء واحد • يدل على ذلك أن الكلام لو كان غير الصوت لصح وجود
الصوت دون الكلام • لكن الملاحظ أن الصوت المقطع هو الكلام لأن
الكلام لا يسمع الا عن طريق الصوت • والكلام عند المعتزلة لا يبقى
لأنه صوت ، والصوت يسمع وقت النطق به وبعد ذلك يتلاشى • ولما
كان الكلام لا ينفصل عن الصوت وجب أن يكون حكمه حكم الصوت •

وإذا كان البعض يرى أن كلام الله أزلي من حيث أن الله حي من
الازل فيجب بالتالي أن يكون كلامه أزلياً فهذا ما لا نقبله • لأن الحياة
وان كانت شرطاً للكلام الا أنها ليست ملازمة له • والدليل على ذلك
وجود كثرة من الاحياء لا تتكلم •

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣١٦ •

وتستدل المعتزلة على أن الله متكلم من طريقين :

الطريق الأول : ما ذكرناه من قبل من وجود أوامر ونواهي وكتب
الهيئة وكلها دالة على الكلام الالهي • ونستطيع أن نسمى هذا الطريق
طريق النقل أو الشرع •

أما الطريق الآخر طريق العقل فيوضح أن الكلام خير من عدم
الكلام وأن الحي الذي يتكلم خير من الحي الذي لا يتكلم ، لأن عدم
الكلام دليل على وجود آفة ، وبما أن الله لا آفة به من حيث أنه كامل ،
وجب أن يكون متصفا بالكلام •

حدوث الكلام الالهي :

والقرآن عند المعتزلة هو كلام الله ، وهو يحدث دائما وقت
سماعه • أى أنه يحدث في كل مرة يقرأ فيها أو يسمع • بل ترى المعتزلة
أنه لا مانع ، عقلا ، من أن يكون الله قد أحدث القرآن قبل أحداثه على
الرسول الكريم • وتستشهد على ذلك بآيات كثيرة منها « انا أنزلناه في
ليلة القدر^(١) » ، « انا أنزلناه في ليلة مباركة^(٢) » و « شهر رمضان الذي
أنزل فيه القرآن^(٣) » فهذه الآيات وغيرها تدل على انزال القرآن الى
الارض • ومما يدل على أنه كان موجودا قبل نزوله قوله تعالى « بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ^(٤) » وقوله « انه لقرآن كريم في كتاب
مكنون^(٥) » •

والقرآن عند المعتزلة ليس هو آخر الكلام الالهي ، لأن الله لا يمتنع
عن الكلام ، فهو سبحانه يكلم الملائكة حالا فحالا • لكن يمكن عد القرآن

(١) سورة القدر آية ١ •

(٢) سورة الدخان آية ٣ •

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥ •

(٤) سورة البروج آية ٢١ •

(٥) سورة الواقعة آية ٧٧ •

آخر الكلام الالهى من ناحية أنه آخر رسالة تنزل على بنى آدم وأنه أيضا آخر شريعة مكتوبة (١) .

والكلام الالهى عندها حادث كما أشرنا ، أولا : لأن الله وحده قديم وما عداه فحادث ، ومن قال بتقديم الكلام الالهى فقد كفر . ثانيا : ان المتكلم يحسن أن يتكلم اذا استفاد من كلامه أو أفاد . وهذه القاعدة لا تنطبق على القرآن اذا كان أزليا . فالله فى كتابه يقول :

« يانوح اهبط بسلام منا وبركات (٢) » . ثم يقول بعد ايجاده نوح عليه السلام « انا أرسلنا نوحا الى قومه » . فهذا الكلام يدل — اذا كان أزليا كما تزعم الاشاعرة — على أن نوحا موجود من الازل ، ويدل أيضا على أن الكلام الالهى يناقض نفسه : فمن أين يكون نوح أزليا وفى نفس الوقت يصح القول : انا أرسلنا نوحا ؟؟ .

وذا كان لنا أن نوجز اختلافات المعتزلة فى مسألة الكلام الالهى قلنا اننا نستطيع أن نشير فى هذا الصدد الى ست فرق أساسية :

١ — الفرقة الاولى تزعم أن كلام الله حادث وأن هذا الكلام محسوس وبالتالى محدود ولذلك فانه يوجد فى مكان .

٢ — الفرقة الثانية وعلى رأسها النظام ذهبى الى أن كلام الله ، فضلا عن أنه حادث ، فهو فعل لله وهو جسم . وهذا الكلام شئ عارض ذلك أنهم يعتبرون الحركة عرض ، وكل عرض عندهم فهو حركة وقراءة الانسان ليست سوى حركة . والانسان بقراءته يفعل عن هذا الفعل الالهى . ويرى النظام أنه من المستحيل أن يكون كلام الله فى كل مكان أو فى أماكن كثيرة فى وقت واحد . ان كلام الله فى المكان المعين والمحدد الذى خلقه الله فيه .

(١) المجموع من المحرط بالتكليف ص ٣٣٦ وما بعدها .

(٢) سورة هود آية ٤٨ .

٣ — الفرقة الثالثة وعلى رأسها العلاف فلها قول مختلف عن الرايين السابقين فهي ترى أن كلام الله من الممكن أن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد في حالة خلقه • كذلك أنكرت أن يكون الكلام الالهى جسما ، وأضافت أن القرآن مخلوق لله ، وأنه اذا تلى القرآن أو كتب أو حفظ فانه يوجد مع تلاوته أو كتابته أو حفظه ولا يمكن أن يزول كلام الله لأنه أبدي •

٤ — الفرقة الرابعة ترى أيضا أن كلام الله مخلوق ، ومحال أن يكون هنا وهناك في وقت واحد ، وقالت : لا يمكن أن يوجد كلام الله الا في المكان الذى خصه الله له ، وأنه محال انتقال هذا الكلام من مكان الى آخر • وترعم هذه الفرقة جعفر بن حرب •

٥ — ترى هذه الفرقة أن القرآن عرض ، واذا كان عرضا فمحال أن يكون كلام الله ، لأن الله لا يفعل العرض • وقالوا ان القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه • فاذا سمع من انسان فهو فعل لهذا الانسان والعرض عندهم قسمان : قسم خاص بالاحياء وقسم خاص بالموتى وقد ترعم هذه الفرقة معمر •

٦ — الفرقة السادسة ويترعمها الاسكاني ترى أن القرآن كلام مخلوق وأنه عرض يوجد في أماكن متعددة في وقت واحد •

ثانيا : الاشاعرة والكلام الالهى :

ذهب الاشاعرة الى أن الله متصف بصفة الكلام • وهذه الصفة شأنها شأن غيرها قديمة قائمة بذات الله • ولقد أثبتت السنة النبوية هذه الصفة لله • ففي حديث عن الرسول الكريم أنه قال : اذا أراد الله عز وجل أن يوحى بالامر تكلمه بالوحى ، فاذا تكلم أخذت السموات رجفة (رعدة) شديدة خوفا من الله تعالى • فاذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجدا ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل

عليه الصلاة والسلام ، فيكلمه الله من وحيه مما أراد • ثم يمر جبريل على الملائكة كلما مر بسما سألهم ملائكتها ، ماذا قال ربنا يا جبريل ، فيقول جبريل عليه السلام : قال الحق وهو العلى الكبير ، قال : فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل عليه السلام فينتهى جبريل بالوحى حيث أمره الله (١) • وقال الرسول « ما منكم من أحد الا سيكلمه الله ليس بينه وبينه حاجب (٢) » •

الله عند الاشاعة متصف اذن بالكلام ، لكن الاختلاف كان في كنه هذه الصفة وطريقة اثباتها : فمن قائل ان الله عالم قادر مرید وهذه القدرة والارادة تقتضى أمرا ونهيا • ومن قائل ان الله حى والحي يضح منه الكلام فالله متكلم • وهناك من ذهب الى أن الله اذا كان غير متكلم وجب أن يتصف بضد الكلام ، وهذا لا يجوز لأنه يدل على النقص • كل هذه السبل الاشعرية تصب في مجرى واحد لكى تؤدي الى القول بأن الله متكلم وأن الكلام من صفاته • لكن السؤال الان هل كلامه سبحانه قديم أم حادث ، في محل أم لا في محل ••• ان الاجابة عن ذلك تعدد موقف الاشاعة الذى يتميز بلا شك عن موقف المعتزلة •

الكلام اللفظى والكلام النفسى :

اذا كانت المعتزلة لم تدرك الا الكلام اللفظى ، فان الاشاعة قد ميزت بين هذا النوع وبين آخر أطلقت عليه الكلام النفسى •

(١) أما عن الكلام اللفظى الظاهر فمقصود به الكلام من حيث هو مؤلف من عبارات والفاظ وأصوات وهذا النوع يمكن أن يسمعه أى فرد ما دامت حاسة السمع عنده سليمة ، ويمكن كذلك أن يقرأه من يعرف القراءة • هذا النوع لا شك حادث في الفاظه وفي الأصوات المعبرة عنه •

(١) ابن خزيمة : التوحيد واثبات صفات الرب ص ٩٥ •

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ •

(ب) النوع الثانى من الكلام هو الكلام النفسى وقد عرفه الجوينى بقوله هو الفكر الذى يدور فى الخلق وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الاشارات ونحوها^(١) ودليل وجود الكلام عنده أن العاقل اذا أمر عبده بأمر وجسد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا^(٢) والدليل على أن الكلام النفسى بخلاف اللفظى أن الاخير ينطق به ثم يعدم أى يتلاشى سماعه لكن دلالاته تستمر . « ان اللفظة تنصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لا يراد بل يتلطف عليه ، وعلى اضطراب نعلم ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا على منقضى^(٣) . هذا النوع من الكلام ليس غريبا . فنحن نقول : فلان فى نفسه كلام أى عنده شىء يريد قوله . ويقال كذلك : قل ما فى نفسك » والمقصود بذلك المعنى والمقصود والغاية التى يريد الانسان التعبير عنها ، كما يقصد به كذلك القدرة والمقدرة على الكلام والتعبير عن هذا الكلام النفسى .

والفرق بين الكلام اللفظى وبين الكلام النفسى أن الاخير قديم أما الاخر فحادث . والكلام اللفظى مكون من حروف وصوت أما النفسى فليس فيه شىء من ذلك . والسؤال الآن بأى هذين النوعين يتكلم الله ؟ . ودون أن ندخل فى تفريعات كثيرة نقول ان الاشاعرة ترى - بناء على أن الكلام اللفظى حادث والنفسى قديم - ترى أنه لا مانع من أن يدل الكلام الحادث على القديم . فكما أن هذا العالم الموجود أماننا حادث يدل على محدثه القديم ، كذلك فان الكلام الحادث يدل على الكلام القديم .

(١) الجوينى : الإرشاد ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ .

ولقد يتساءل البعض اذا لم يكن الكلام الالهي لفظيا فكيف سمع موسى كلام الله ؟ والاجابة أن كيفية سماع موسى عليه السلام الكلام الالهي غير معلومة . فكما لا يستطيع أحد أن يعرف طعم الحلاوة الا اذا ذاقها ، فكذلك لا يعرف أحد هذه التجربة الا اذا عاناها . ومحال على بشر أن يعرفها لأن الله تعالى خص بها أفرادا معدودين .

واذا كانت المعتزلة ترى أن كلام الله حادث لأنه حال في المصاحف ، وهي حادثة ، فإن الاشاعرة توضح أن المعنى الحال في المصاحف قديم ، أما الالفاظ المعبرة عن معاني القرآن فهي بلا شك حادثة . ولقد عبر الغزالي عن هذه الفكرة بأسلوب شيق طريف قال « ... واذا قلنا انه مكتوب في المصحف أعنى صفة القديم سبحانه ، لم يلزم منه أن يكون القديم في المصحف . كما أننا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب ، لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه ، اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار ، فلو كانت ذات النار حالة بلسانه لاحترق (١) » . ونستطيع أن نقول أن أوجه الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في مسألة الكلام الالهي يمكن أن تنحصر في :

أولا : الكلام ليس فعلا من الافعال كما تدعى المعتزلة . فهناك فرق واضح بين اللفظ « قل » وبين اللفظ « افعل » فقد يتكلم المتكلم دون أن يخطر بالبال أنه فعل فعلا .

ثانيا : ان الكلام الالهي لا يوجد بمحل كما يقول المعتزلة والا ، بناء على دعواهم ، كان المحل هو الموصوف بالكلام . وليس ما يمنع من القول : ان المتكلم هو من قال الكلام أو هو من صدر عنه الكلام .

ثالثا : ان الكلام عند الاشاعرة شأنه شأن غيره من صفات أخرى قديم أزلي قائم بالله ، وهذا الكلام ليس جسما كما قالت المعتزلة .

رابعاً : الكلام يحتمل الصدق والكذب ومنه ما هو خير ومنه ما هو شر . فلو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب اضافة هذا كله الى الله .

خامساً : واذا كانت المعتزلة ترى أن الكلام الالهي حادث لحدوث متعلقاته ، فان الاشاعة يذهبون الى أن « الكلام الازلي لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين^(١) » ، أى أن الخبر والأمر والنهي خاصة بالبشر فحسب ، أما في الازل فلا يوجد أمر أو نهى أو خبر بل كلام أزلي فحسب « ان الكلام الالهي معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت . والكلام الازلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده ، وهو أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات خبر عن المخبرات ، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد في نفسه^(٢) » .

سادساً : السمع والبصر

هاتان الصفتان وصف الله بهما نفسه . قال تعالى : « وهو السميع البصير » و « قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله » . وقال « اننى معكما أسمع وأرى » ، وقال « واصنع الفلك بأعيننا^(٣) » ، وقال سبحانه « تجرى بأعيننا^(٤) » ، و « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا^(٥) » وقال سبحانه « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » كذلك ورد قوله « قد سمع الله قول التى تجادلن فى زوجها وتشتكى الى الله^(٦) » و « فاستعذ بالله انه هو السميع البصير^(٧) » .

-
- (١) الارشاد للجوينى ص ١١٩ .
 - (٢) المرجع السابق ص ١٢٧ .
 - (٣) سورة هود آية ٣٧ .
 - (٤) سورة القمر آية ١٤
 - (٥) سورة الطور آية ٤٨
 - (٦) سورة المجادلة آية ١
 - (٧) سورة غافر آية ٢٠

أولا موقف المعتزلة :

اختلفت المعتزلة فيما بينها هنا ، لكنها مع اختلافها قد اتفقت على مبدأ عام هنا هو : انكار السمع والبصر كصفتين حقيقيتين لله .

فالبصريون من المعتزلة وعلى رأسهم الجبائيان فسروا ما ذكر في القرآن من أن الله سميع بصير بمعنى أنه لا آفة به ، لان الله كامل ، وهو حي . ومن حيث هو كذلك ، فانه خال من الآفات التي تمنعه من ادراك المسموعات والبصرات . ذلك أنهم اعتقدوا أن الحي إذا لم تكن به آفة فانه يسمى سميعا بصيرا . فاذا كان الله متصفا بالسمع والبصر فان هذا على سبيل المجاز فحسب . وهاتان الصفتان ان دلنا على شيء فانما تدلان على أن الله كامل من جهة وعلى أنه لا يمكن أن يتصف بضدها من جهة أخرى لأن ضدها يدل على النقص ومحال اتصاف الله بالنقص .

وترى جماعة أخرى من المعتزلة أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه سبحانه مدرك للمسموعات والبصرات وأنهما صفتان زائدتان على الله فالنظام والكمبي ومن تبعهما من البغداديين قالوا ان الله لا يسمع ولا يبصر شيئا على الحقيقة ، وتأولوا صفتي السمع والبصر على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات . وقد فسر الكمبي هذا القول بما يلي : ان الذي يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والبصر بقلبه وعقله فهو لا يحس بصره بالبصر ، بل يحس المبصر ويسمع المسموع . وذلك هو العلم حقيقة ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل الا بوسائط سمعه وبصره سمى كل من السمع والبصر حاسة ، والا فالدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه . والدليل أن من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد . فهو لا يجد فرقا الا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص ، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع . فالمعتزلة متفقون على أن الله لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي الى التشبيه والتجسيم . ولذلك فان العين التي

ترد في القرآن أولوها على معنى العلم وآخرون يؤولون العين على معنى القدرة^(١) .

لقد كان ثمة عوامل دفعت المعتزلة الى انكار صفتي السمع والبصر منها :

١ — انهما يدلان على التأثير والانفعال .

٢ — انهما تقتضيان الحواس .

٣ — ان السمع والبصر صفتان تقتضيان وجود المسموع والمرئي ، ولما كان الله وحده قديما ، فكيف يتصف بالسمع والبصر ، وماذا كان يسمع ويبصر .

٤ — ان السمع والبصر صفتان مرتبطتان بالمسموع والمبصر فاذا كان الله متصفا بهما فينبغي أن لا تسير حالته على وتيرة واحدة . فقد تحدث أصوات وقد لا تحدث مرئيات وقد لا توجد . ولا شك أن الحالتين مختلفتان فكيف يجوز ذلك على الله .

لهذه الاسباب نفت المعتزلة أن يكون الله متصفا بهاتين الصفتين على الحقيقة .

ثانيا : موقف الاشاعرة :

تنكر الاشاعرة موقف المعتزلة من صفتي السمع والبصر وعندها أنه لا يجوز أن نسوي بينهما وبين صفتي العلم والقدرة : فقد نعلم الشيء دون أن نراه فاذا ما رأيناه بدا لنا بصورة قد لا تكون مختلفة الى حد كبير عن تصورنا له ، لكنها على كل حال ليست هي التي تصورناها من علمنا . فوجود الاختلاف بين هاتين الحالتين دليل على اختلاف البصر عن العلم . والأمر كذلك بالنسبة للسمع فهو مختلف عن العلم بنفس الطريقة التي اختلف بها العلم عن البصر .

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٧٣ .

واذا كانت المعتزلة قد نفت هاتين الصفتين لله لانهما تؤديان الى
تعبير وانفعال في ذاته تعالى الله عن ذلك فانها واهمة • ذلك أن هاتين
الصفتين قوتان مهيئتان لسماع أو رؤية أى شئ يبدو أمامهما • وتتسائل
الاشاعرة اذا لم تكن هاتان الصفتان أزليتين في الله فهل المسموع والمبصر
هما المحدثان لهما في الله ؟؟

أما قول المعتزلة بحدوثهما حيث لا وجود لمسموع ، أو مبصر من الازل
فالرد هو أنه ليس معنى عدم وجود المسموع والمبصر عدم وجود السمع
والبصر • فنحن نسمع ونبصر ، لكن ليس معنى هذا أننا نفقد السمع
والبصر في الحالات التي لا يوجد فيها ما يسمع ويرى • فانتفاء التعاق
في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة • فعدم وجود المسموع لا ينفي وجود
السمع (١) •

ان الاشاعرة ترى أن الله « لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير
وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه ديبب النملة السوداء في الليلة
الظلماء على الصخرة الصماء (١) » •

الصفة النفسية

الوجود

أولا : المعتزلة وصفة الوجود :

اتفق الجميع على أن الوجود هو الصفة النفسية الوحيدة التي
لله • ومعنى أنها نفسية أنها لازمة للذات ولا تعكس بعلة • والمعتزلة ترى
أن الصفات السابقة التي أثبتناها من سمع وقدرة وعلم ••• كلها تشير
الى وجود ذات متصفة بهذه الصفات •

(١) المواظف للإيجي ص ٥٩ •

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١١ •

والحقيقة أن الصفات الالهية كلها مترتبة بعضها على بعض • وعند المعتزلة ، كما بينا ، نجد أن القدرة هي مفتاح الصفات الالهية • ولهذا نستطيع أن نهتدى الى صفة الوجود من خلالها • يقول القاضي عبد الجبار « واذا قيل في كونه حيا أنه يدل على ذلك (المقصود صفة الوجود) فلاجل أنه يدل على كونه مدركا ، ولكونه مدركا تعلق بما أدركه • ولا يثبت التعلق الا عند الوجود • فعلى هذا يصح الاستدلال بكونه قادرا على أنه حى ، ثم بكونه حيا ومدركا الى العلم بأنه موجود • وعلى هذا يجب أن يصح الاستدلال بكونه مريدا على أنه موجود ، لأن العلم بكونه مريدا انما يقف على العلم بحكمته جل وعز ، وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه ، ولكنه تقدم القول في كونه عالما وقادرا لأن القول فيها أظهر وليس يحتاج فيهما الى واسطة كما يحتاج في كونه حيا ومدركا أو مريدا أو كارها (١) •

ويرى الجبائي أن صفة الوجود لله جل شأنه تعنى المعرفة والعلم والدراية بل والشهادة لله • وهو يرى أن صفة الوجود ، كسائر الصفات ، حادثة • وذلك راجع الى أن الله لم يكن معلوما ، فاذا كان العلم بالله حادثا — وهو حادث عندهم — وجب القول أن صفة الوجود حادثة • صحيح أن الله في ذاته قديم ، لكن صفة الوجود حادثة •

ويقول ابن الحكم معنى أن الله موجود أن الله جسم ، لأن كل جسم فهو شيء • فاذا كان الله موجودا فهو جسم وهو شيء •

أما عباد فقال : ان صفة الوجود معناها اثبات اسم وهو الوجود وكان يرى عدم القول بأن الله قائم بنفسه ، فأنكر أن يكون لله ما للصفات البشرية من عين وأنف وأذن (٢) •

والمعتزلة ترى أن الوجود الالهى ، كأي وجود ، شأنه في ذلك شأن الذوات الاخرى • فهي ترى أن الذوات ان اختلفت في أحكام الصفات

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٣٥ •

(٢) راجع مقالات الاسلاميين ٥٢١ •

كانت متميزة بعضها عن بعض وان لم تختلف في هذه الاحكام كانت متماثلة . وهذا في رأيهم يبين أن الاختلاف لا يرجع الى الوجود لكنه يرجع الى أحكام الصفات الاخرى . أى أن الوجود واحد في كل الذوات، ان الدلالة على أن صفة الوجود واحدة في الذوات ، ان الذى به يعرف اختلاف الصفات في الذوات اذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة هو أن تختلف أحكامها فيتوصل باختلاف الاحكام الى اختلافها أنفسها ، كما أن الطريق الى معرفة اختلاف الذوات اختلافها في الاحكام التى تصح أو يجب أن تستحيل فصار المراد باختلاف الذوات أن بعضها لا يسد مسد بعض في الاحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة . والغرض يتمثلها بعض في الاحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة . والغرض يتمثلها اتفاقها في هذه الاحكام . والغرض يتمثل الصفات هو اتفاقها في الاحكام التى تثبت لها . فاذا لم تفترق في هذه الاحكام عرفنا تماثلها وان افتترقت عرفنا اختلافها . فاذا صحت هذه الجملة وكان حكم الصفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذى يصح ذلك ، وقد عرفنا أن هذا غير مختلف في الذوات^(١) فالمعتزلة ترى أن الاختلاف بين الموجودات لا يرجع الى الوجود ، لكنه يرجع الى نتائج هذا الوجود . فصفة الوجود واحدة في ذاتها لا تختلف باختلاف الذوات .

وهنا يظهر أشكال أمام المعتزلة خلاصته أنه اذا كانت صفة الوجود صفة واحدة ، لماذا لا يكون الامر كذلك في صفات العلم والقدرة والسمع وغيرها ؟ وكان رد المعتزلة : ان هذه الصفات تتعلق بأغيارها ، ومعنى أن تتعلق بأغيارها أنها مختلفة . وتغاير المتعلق يدل على اختلاف المتعلق وكل الصفات — باستثناء صفة الوجود — هى في نظر فريق من المعتزلة صفات متعلقة بالغير . وصفة الوجود صفة نفسية لا تتعلق بشئ اللهم الا أنها تتعلق بالذات الالهية ان جاز أن نسمى ذلك تعلقا .

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٣٦ .

لكن هل معنى هذا أن وجود الله مثل وجود الانسان ؟

الواقع أن الوجود من حيث هو كذلك لا تقع فيه مخالفة ، وإنما المخالفة هي كيفية استحقاق هذا الموجود أو ذلك الوجود .

أما عن وجود الله فمعلوم أنه واجب الوجود وأن وجوده من ذاته وأنه الأول ولا أول له . أما ما عداه فوجوده ممكن . والممكن هو ما ليس بذاته وهو الذى له بداية . بعبارة أخرى : الله موجود والانسان موجود ، غير أن وجود الانسان من غيره أما وجود الله فمن ذاته . ان شرف الوجود في حق الله أشرف من الوجود الانساني . ان وجود الله وجود ذاتي ، وجود لنفسه لا لمعنى حتى يعدم بعدم هذا المعنى .

ثانيا : الاشاعرة وصفة الوجود الالهي :

تابعت الاشعرية المعتزلة في قولها ان الوجود صفة نفسية لله . وقد عرفت الصفة النفسية بأنها « كل صفة اثبات لذات من غير علتزائدة على الذات(١) » وهى « الحال الواجبة للذات(٢) » ووجود الله واجب ولازم وليس جائزا . ذلك أن الله يستمد وجوده من ذاته . فالعالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ، وهذا المحدث يجب أن يكون واجب الوجود . والوجود صفة نفسية لله بمعنى أنه الحالة التى لا يتصور الله بدونها . فلا يمكن أن أتصور الله الا أنه موجود أولا . ان وجود الله لا يرجع الى علة حتى يزول بزوال هذه العلة .

وجود الله عند الاشاعرة معناه أيضا أن الله ليس بجسم ولا يمكن أن يكون له جسم . لأن الجسم معناه التحيز والتحديد اللذان يؤديان الى القول بالجهة .

والوجود الالهي قديم غير مسبوق لأن وجود الله لا أول له . والقدم عند الاشاعرة ليس معنى زائدا على ذات القديم . والوجود

(١) الارشاد للجويني ص ٨٠ .

(٢) شرح البيجورى على الجوهرية ص ٤٩ .

الالهى يعنى كذلك أن الله باق لا يزول ولا يتغير ، فهو سبحانه لم يوجد
لسبب حتى يزول بزوال السبب أو أن لوجوده بداية حتى يكون له
نهاية •

والوجود الالهى معناه أن الله لا يتحرك ولا يسكن ، لأن ذلك
يقتضى أن يكون الله جوهرًا متحيزًا • وقد بينا أن الله لا يمكن أن يكون
جوهرًا وبالتالي لا يمكن أن يكون له حيز ، لأن الجوهر لا يخلو من
الاعراض ، والجوهر محدود وهو في نفس الوقت متحرك •

قول في رؤية الله

بعد أن بينا أن وجود الله ليس كوجودنا وأنه ليس بجسم ولا
متحيز ، فلنبحث الآن امكان رؤية الله أو عدم امكان ذلك • وهنا نود
أن ننبه في البداية الى أمرين :

الأول : هو الرأى الشائع من أن الرؤية تقتضى الجسمية فكل ما نراه
لابد أن يكون جسما •

الثانى : أن هناك من الاسماء ما يوجد ولا تستطيع رؤيته كالهواء •

والقرآن الكريم في غير موضع يذكر أن الله يرى الناس وأن
المؤمنين المقربين سوف يرونه يوم القيامة أما الكفار فهم محجوبون عن
هذه الرؤية فمن جهة النقل نجد أنه يقطع برؤية الله في الآخرة •

لكن المعتزلة خالفت كثيرا من الفرق والائمة في هذا الصدد • فذهبت
الى أن الله لن يرى في الآخرة لأن الرؤية ممتنعة عقلا ، ذلك أن وسيلتنا
للرؤية الحواس ، والحواس ترى ما هو محسوس ، ولا يمكن أن يكون
الله محسوسا • هذا الى جانب أن الرؤية كما فهمها المعتزلة تقتضى
سقوط الشعاع على الجسم المرئى لكى يرى وإذا ••• كان كذلك فسيكون
الله محدودا • أى أنهم رأوا أن كل ما يرى فلا بد أن يكون جسما ومادام
الله ليس جسما فلن يرى •

ولقد ذهب العلاف الى أننا سوف نرى الله في الحياة الاخرى يقصد بذلك أننا سوف نراه بالقلوب ، والرؤية هي المعرفة به والشعور الصادق بوجوده والعلم به • وقد تابع المعتزلة في هذا الخوارج ومعظم المرجئة •

أما الاشاعة فعندها أن رؤية الله ممكنة • ودليلها على ذلك العقل والنقل • فهي توضح خطأ المعتزلة من حيث الرؤية فتنبه على أن رؤية الله ليست كتلك التي للأجسام ، بل هي مختلفة عن ذلك كله • انها رؤية يخلقها الله ذاته في الكائن الحي • وقد لا يكون هناك ضوء أو مقابلة وما شاكل ذلك من شروط رؤية الجسم • فقد نرى الله بغير العين •

وسورة سيدنا موسى عليه السلام تبين أنه يخاطب ربه ويطلب رؤيته ، حيث رد الله عليه قائلاً « انظر الى الجبل فان استقر مكانه فستراني(١) » ولما كان سكون الجبل واستقراره ممكناً ، فان من الممكن كذلك أن يرى الله • ففي مجرد الطلب من موسى عليه السلام دليل على الامكان • ذلك أنه لو كانت رؤية الله ممتنعة لما وجه موسى الى ربه هذا الطلب • فالطلب هنا ليس محالاً ، بل انه ممكن •

ولا يصح القول بأن موسى عليه السلام كان يجهل هذا السؤال • لأن النبي لا يجوز أن يكون جاهلاً ، ولو كان جاهلاً ما صح أن يكون نبياً • هذا الى جانب أن الله تعالى قد علق رؤيته وسبحانه على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته وما علق على الممكن فهو ممكن •

غير أن المعتزلة لم ترض عن هذا التفسير ، فقد أولت سؤال موسى هذا على ضوء العلم والدراية • فموسى لم يطلب في الحقيقة الرؤية وإنما طلب العلم • فقال : رب اجعلنى عالماً بك علماً ضرورياً • هكذا قال العلاف والجبايى •

لكن الرأي الاعتزالي هذا مخطيء لأن الله يقول «انظر الى الجبل» فالله هنا يشير الى شيء محسوس واقع • ولا يمكن تأويل ذلك كما فعل الجبائي وأصحابه والا كان معناها « اعلم الى الجبل » • فالرؤية التي أشار اليها الله تدل اذن على الرؤية بالعين وتقليب الحديقة ورؤيتها الشيء مباشرة بدون واسطة •

على أن هناك أمراً آخر نسيه المعتزلة هو أن الله قال « لن تراني »
فبحسب كلام المعتزلة سيكون المعنى هنا أن سيدنا موسى لن يعلم الله،
وهذا خطأ •

أضف الى هذا ما قيل : ان كل موجود رؤيته ممكنة

الله موجود

اذن : رؤية الله ممكنة

نواحي القوة والضعف عند المعتزلة والاشاعرة :

عرضنا فيما سبق وجهة نظر المعتزلة والاشاعرة بشأن مشكلة الصفات الالهية وقد خرجنا من هذا العرض بعدة نقاط هامة :

أولاً : الصفات الالهية عند المعتزلة ليست أمراً زائداً على الذات الالهية . فالصفات عين الذات وليست هناك ذات وصفات ، بل ذات واحدة كلها علم وكلها قدرة وكلها حياة .

ثانيا : الصفات الالهية حادثة عند المعتزلة • دعاهم الى ذلك أن
الاقرار بقدم الصنات الالهية يؤدى الى الشرك بالله والكفر به •

ثالثا : وإذا كان القرآن قد ذكر رؤية الله وأن لله وجها وعينا وأنه يسمع ويرى ... فان المعتزلة أنكرت هذه الصفات بحسبانها صفات حقيقية وأولتها تأويلات أخرى بحيث تنفى عن الله كل جسمية أو مشابهة بينه وبين الاجسام .

رابعا : ترى المعتزلة أن مفتاح الصفات الالهية كلها القدرة . فهذه الصفة هي التي تدلنا على العلم والارادة وغيرها من الصفات . ومع أن المعتزلة قد ذهبت الى تمايز الصفات وتباينها الا أنها قالت بأن الصفات عين الذات وأن الذات واحدة .

خامسا : عند المعتزلة أن الأفعال التي تصدر عن الانسان هي فعله ومن خلقه ، وأن الله لا دخل له فيها فهي قد أقرت بمجالين للأفعال : مجال للفعل الالهى وآخر لفعل الانسان ، ونفت أن يقدر الانسان على ما يقدر عليه الله أو أن يقدر الله على ما يقدر عليه الانسان .

سادسا : ذهب معظم المعتزلة الى تفسير الارادة تفسيرات بعيدة بحيث نفوا الارادة بالمعنى الحقيقى لها . فقد رأينا كيف أنهم أولوها تأويلات متباينة : فمن قائل أن الله يريد بمعنى أنه غير مغلوب أو مستكره ، ومن قائل أنها العلم والقدرة ، ومن قائل أنها الخلق .

واذا كانت المعتزلة قد ابتعدت أحيانا عن الروح الاسلامية الا أننا ينبغي أن نقتنبه الى الدوافع النبيلة التي دفعتها الى آرائها . فلقد أنكرت قدم الصفات الالهية لايمانها الراسخ بأن الله وحده قديم وينبغي أن يكون ما عداه سواء كان صفة أو فعلا حادثا .

ان المعتزلة أرادت أن تصل بمفهوم الالهية والوحدانية الى أسمى مكانة ، أرادت أن تنزهه تنزيها مطلقا أمام الجماعات المشبهة والمجسمة التي كانت منتشرة في البيئة العربية والاسلامية . لقد كانت تضع في اعتبارها أن الذي « ليس كمثله شيء » و « لا تدركه الابصار » و « ولا يحيطون بشيء من علمه » نقول كان على المعتزلة أن تنفى كل ما يشعر بوجود شبه بين الله وبين الكائنات الاخرى فنفت الوجه واليد والعين . . الخ .

ان الله الخير القادر العادل الحكيم لا يظلم أحدا وهو لهذا لا يتدخل في شئون العباد ولا يخلق أفعالهم ، بل يترك كل انسان بفعل ما يشاء

بناء على قدرته وعلمه • وفى هذا ذكرت أيضا أن الله الخير لا يقدر على الشر ولا يريده لأن ارادة الشر تدل على أن صاحبها شرير •

وعندنا أن المعتزلة قد هولت قسوية الصفات الالهية وعقدتها وجسمتها ، وأنهم قد ألزموا أهل السنة الزامات لم يقولوا بها ولم يقصدوها • ان العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، لكنهم مضطرون الى أن يفكروا فيه تعالى وفى خلقه وأن يعبروا عما تتوصل اليه أفكارهم بالكلمات والاساليب التى ألفوها • ولهذا فان أهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون بذلك أن له تعالى أذن كأذن البشر يسمع بها ولا عينا كعيونهم يبصر بها ، لكنهم كما قال الغزالي لا يمكن لهم الا أن يصفوا الله بالسمع والبصر •

ولقد أخطأت المعتزلة فى قولها بحدوث الصفات الالهية مع اصرارها على أن هذه الصفات عين الذات •

أيضا لا يمكن القول مع المعتزلة بأن أفعال العباد لا يقدر عليها الله • ذلك أن قدرة الله تعم كل الممكنات ، وما دامت أفعال العباد ممكنة فهي أيضا ممكنة للقدرة الشاملة التى تعم سائر الممكنات • وفى هذا الصدد نجد أن الافعال التى توجد وتتحقق فى عالمنا هذا كلها بارادة الله • اذ محال أن يحدث فى الوجود شئ الا والله يريد له •

أما الاشاعرة فذهبت الى أن الصفات الالهية ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات • فالصفات عندها زائدة على الذات : عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة وهكذا • هذه الصفات عند الاشاعرة ليست مقومة أو مكملة للذات لأن الذات الالهية قائمة بنفسها وكاملة بنفسها لا تحتاج الى شئ خارجا عنها يكملها • هذه الصفات كلها ليست كما يدعى بعض المعتزلة — قائمة بمحل ما أو قائمة لا فى محل • ان الصفات الالهية كلها قائمة بالله ولا وجود لها الا به •

— ٣٤٧ —

وعند الاشاعرة نجد أن الفاعل الحق لكل ما في العالم هو الله ،
وعنده سبحانه لا يوجد خير أو شر بل وجود فقط ، والوجود كله خير
والله هو خالق الوجود • والله يقدر على أفعال العباد لأنه خالق كل
الأفعال • أما الشر الذي يدعيه المعتزلة فهو شر نسبي ، شر بالاضافة
لا بالاصالة ، شر بالعرض لا بالجوه • والله متصف بكل صفة أنزلها
في كتابه الحكيم ، وليس لنا الحق في انكار هذه الصفات ، فله وجه وعين
ويد وأنه سبحانه سوف يرى ويشاهد وأنه يريد على الحقيقة • وهنا
تذهب الاشاعرة الى القول بأن أسماء الله كلها توثيفية • فليس لنا
الحق في أن نسمى الله بأسماء من عندنا لم يذكرها الله في كتابه ولم
يسمى بها نفسه •

الفصل العاشر

اخوان الصفاء^(١)

تمهيد :

ليس ثمة شك في أن مهمة الباحث ، أيا كان موضوع بحثه ، مهمة شاقة • لكن لاشك أيضا في أنه مما يضاعف من صعوبة مهمته أن يكتب ، أو يبحث عن فكر جماعة ، سعوا الى حجب هويتهم عن مجتمعهم ، ومن ثم من جاء بعدهم • ومن هنا نواجه عدة صعوبات بالغة بصدد محاولة الوصول الى حقيقة « اخوان الصفاء واخلان الوفاء » ، وهل هم جماعة مستقلة أم أنهم كانوا جناحا (متطرفا أو معتدلا) لهذه الفرقة أو تلك •

ولعل هذا الغموض الذى أحاط بشخصية جماعة اخوان الصفاء ، هو الذى دفع بعض الباحثين الى القول بأن اخوان الصفاء احدى الجماعات التى تفرعت عن المذهب الاسماعيلى الشيعى (دى بور ومعه الدكتور النشار ، على سبيل المثال) • بينما نجد فريقا آخر (الدكتور عبد الرحمن بدوى) يرفض أن يكون الاخوان فرقة من فرق الشيعة • ويرى هذا الفريق أن اخوان الصفاء ، جماعة شأنها شأن غيرها من الفرق ، لها اتجاهها الخاص وعقيدتها الخاصة • ويرى هذا الفريق أيضا أن اخوان الصفاء ، وان كانوا قد أفادوا من هذا التيار أو ذاك ، الا أن ما تركوه لا يمكن أن يرد الا اليهم وحدهم •

واذا كنا نقول دائما أننا لن نستطيع أن نفهم فهما حقيقيا أية مدرسة ، أو أى مفكر الا على ضوء الظروف المتعددة التى أحاطت بها

(١) من أحدث ما كتب في هذا الصدد ما قامت به الباحثة : نادية يوسف ابراهيم من كتابه رسالة عن « فلسفة التربية عند اخوان الصفاء » وهى الرسالة التى حصلت بها على درجة الماجستير من كلية التربية — جامعة عين شمس سنة ١٩٧٣ • وقد جمعت الطالبة مادة علمية طيبة عن اخوان الصفاء • ومع أن الرسالة في فلسفة التربية الا انها تعرضت لجوانب كثيرة اخرى هامة.

أو به والتي نما من خلالها هذا الفكر أو ذلك ، فاننا هنا نؤكد هذا القول ونردده • فنحن ان نستطيع أن نفهم هذه الجماعة نهما حقيقيا الا على ضوء الاحوال الثقافية والاقتصادية لنرى الى أى حد كان لها دور نشط في حركة هذه الجماعة^(١) رئيسي في حجب هذه المدرسة الاسماء هؤلاء الاساتذة والطلاب الذين ساهموا وقاموا بتدوين وتأليف رسائل الاخوان •

كذلك كان لهذه الاحوال المتباينة من جهة أخرى ، دور فعال ورئيسي في المضمون الذي احتوته هذه الرسائل وفي الاسلوب الذي اتبعته • وعلى ذلك فانه من الضرورة بمكان أن نشير اشارة موجزة الى الاحوال الثقافية والاقتصادية لنرى الى أى حد كان لها دور نشط في حركة هذه الجماعة •

لقد نشأ اخوان الصفاء في ظل خلافة العباسيين • تلك الخلافة التي امتدت في الفترة ما بين ١٣٢ هـ = ٧٥٠ م وحتى عام ٦٥٦ = ١٢٥٨ م • والمتتبع لتاريخ الاسلام السياسي والثقافي والاجتماعي لحكم العباسيين يجد أنه بعد أن اتسعت رقعة البلاد التي امتدت اليها الفتوحات الاسلامية ، سعى كل حاكم ولاية أو اقليم الى أن يقيم لنفسه حكومة أو سلطة يضمن من خلالها بقاءه في الحكم • كما نجد أن بعض هؤلاء الحكام بدأ في الانفصال ، أو ان شئت التمرد ، على الدولة الأم •

هذا التمرد يتضمن ، من جملة ما يتضمن ، ضعف السلطة السياسية الرئيسية بحيث لم تعد لها سيطرة على البقاع التي تضمنها • ومن شأن ضعف الحكم والحاكم ، أن يؤدي الى نتائج خطيرة •

(١) ليس معنى هذا ان الاحوال الثقافية والاقتصادية هما كل ما في الامر • بل هناك عوامل أخرى لا تقل أهمية هي الاوضاع الاجتماعية والسياسية وطبيعة الشخصيات التي أسست مدرسة اخوان الصفاء • • • كل هذه لها دورها • لكن نظرا لضيق الوقت اكتفينا بالاشارة الموجزة هنا الى هذين العاملين ويمكن من خلالها أن نستشف بعض العوامل الأخرى •

فمن حيث النتائج الاقتصادية ، نجد أن كل ولاية سعت الى أن تكون لنفسها نظاما اقتصاديا (سياسيا وعسكريا) بحيث تدافع من خلاله عن حريتها الاقتصادية ، الامر الذى يضمن لها الهيبة وحسن الجوار . وهنا حدث أن أصيبت عدالة التوزيع بخلل كبير (١) . فالهوة الاقتصادية (المادية) بين أفراد الشعب ، كانت عميقة وواسعة . فهناك الاغنياء غنى فاحشا ، وهناك الفقراء فقرا مدقعا . هناك من كاد يهلك من الجوع (أبو حيان التوحيدي وهو من هو) وهناك من فسد حاله بعد أن أصيب بتخمة مالية . ولقد كان من شأن هذه الفجوة الاقتصادية بين الناس بعضهم وبعض ، أن يستشري الفساد وأن تنتشر ظاهرة النهب والسلب ، وأن ينتشر قطاع الطرق واللصوص فى كل مكان . وهذا ما حدث بالفعل .

أضف الى ذلك أن الحصول على مال للانفاق العام ، ما كان يمكن أن يتم الا عن طريق اضافة ضرائب باهظة على المواطنين ، وما أدراك ما الضرائب .!! تلك التى ينجو منها الغنى بسهولة فى الوقت الذى لا يستطيع فيه الفقير المعدم أن يفلت منها مهما صغر شأنه . ولقد زادت الضرائب الامور سوءا ، حيث أدت ، بطريقة أو بأخرى ، الى أن تضاعف من فقر الفقير وأن تضاعف أيضا من ثروة الاغنياء . صحيح أن السلطة السياسية قد اتجهت ، فيما بعد ، الى « تأميم » أو « مصادرة » أموال الاغنياء ، لكن ذلك لم يحل المشكلة . حيث كان يذهب قدر كبير من هذه الاموال المصادرة الى حاشية الخليفة والى المقربين اليه وأقرباء المقربين وهكذا .

أما من الناحية الثقافية ، فقد أشرنا فى الفصلين : الاول والثانى ، من هذا الكتاب الى بعض الثقافات التى كانت منتشرة فى البيئة العربية الاسلامية . وأشرنا بطريقة موجزة الى المسالك التى سلكتها هذه الثقافات حتى وصلت الى المسلمين . وسيرا فى هذا الاتجاه ، وامتدادا

(١) راجع مثلا : محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج وانظم المانية للدولة الاسلامية ط ٢ - مكتبة الانجلو - القاهرة .

له ، نجد أن ما تميز به العصر العباسي بوجه خاص الانفتاح الثقافي ان جاز استخدام هذا التعبير • ويعجب المرء كيف كانت الاحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (في النصف الاخير من القرن الثالث والقرن الرابع بوجه خاص) سيئة الى حد بعيد ، ومع هذا كانت الناحية الثقافية ، على العكس من ذلك ، في أوج نضجها وازدهارها •

لقد امتد الفتوح الاسلامي الى بلدان كثيرة ، بحيث أصبح المجتمع الاسلامي يضم جنسيات متعددة : الاثراك ، والفرس ، والاكراد ، والهنود ، والرومانيون ، وغيرهم • ولقد كان لكل جنس من هذه الاجناس عاداته وتقاليده الخاصة ، كما كانت له أساطيره وثقافته • ولقد امتزجت هذه الثقافات بعضها ببعض من جهة ، وهي معا ، من جهة أخرى ، قد امتزجت بالثقافة العربية الاسلامية •

ولقد نتج عن ذلك كله اتجاهات سعت الى التوفيق بين هذا الرأي وذاك ، وحاولت هذه الاتجاهات الاخذ من كل ثقافة بطرف • وقد كان هذا هو الطابع الغالب في مدرستنا التي نحن بصدد الحديث عنها •

على أنه لا بد من الاشارة الى أمر هام هو أن هذه التيارات الثقافية وما أدخلته من أمور وآراء غريبة على المجتمع الاسلامي ، قد قوبلت بالرفض من بعض الفئات الدينية المتشددة والمتعصبة • وقد شمل هذا الرفض أيضا بعض الفرق الاسلامية التي ذهب المتعصبون المتشددون (كالخوارج والمحنابلة) الى ضرورة مواجهتهم وقتلهم • ولهذا نجد أن مثل هذه الجماعات لجأت بالفعل الى قتل كل من اعتبرته خارجا على الدين الاسلامي (سواء كان مسلما أو غير مسلم ، بل كان تشددهم على المسلمين أكبر بكثير من تشددهم على غيرهم • ولهذا فان استخدامهم لكلمة « كفار » حينئذ كانت تعنى المسلمين الخارجين على الاسلام من وجهة نظرهم) • وقد قامت هذه العناصر بتحطيم كل المظاهر التي تسيء الى الدين : كاحراقهم بعض الكتب التي رأوا أنها تحمل تعاليم منافية للروح الاسلامية ، وقتلهم بعض رجال الصوفية • الخ • كذلك تمثل

هذا التشدد فيما لجأت اليه بعض الفئات (الحنابلة بوجه خاص) من تحطيم للمحلات التي تباع الخمر وغيره مما حرمه الدين • ولعل هذا يفسر لنا لماذا اختلف الخوارج فيما بينهم حول مبدأ «التقية» ، وهل يصح أم لا ؟ ان هذا المبدأ لم يكن ليحظى بمثل هذه الاهمية لو لم تكن الظروف السياسية والدينية والثقافية قد فرضت نوعا من الارهاب الفكرى والدينى ، بحيث وجد الفرد نفسه مدفوعا الى عدم الافصاح عن ما يؤمن به فى الباطن • ومن هنا أيضا يمكن أن نفسر لماذا لم يكشف لنا اخوان الصفاء عن حقيقتهم • وعندنا أن هذه الجماعة قد آمنت وعملت بهذا المبدأ : مبدأ التقية ، وأنها صحيحة وجائزة • وهم لهذا لجأوا الى التستر وحجب هويتهم عن المحيطين بهم حرصا على حياتهم ، وطلبا للنجاة^(١) •

لقد كانت لاخوان الصفاء تعاليمها الخاصة بها ، والتي صعب على غير من ينتمى اليها أن يعرفها • فتعاليم الاخوان كانت سرية للغاية • فلقد أخذوا على أنفسهم العهد أن لا يبوحوا بتعاليمهم لأى فرد اللهم الا ذلك الذى قبل فى مدرستهم • حيث كان عليه أن يظل فترة طويلة تحت البحث والدراسة يتلقى خلالها تعاليمهم • بحيث اذا اجتاز ذلك الطابور الطويل من التعليمات أضحى ، حينئذ ، صالحا لأن يكون عضوا فى جمعيتهم • ولقد كانوا شديدي البطش والقسوة على من يعلم أنه أفشى بعض أسرارهم ، بحيث كان أقل جزاء يقع عليه هو أن يطرد من بينهم ولذلك نجد أن اخوان الصفاء قد خصصوا صفحات كثيرة من

(١) راجع فى هذا كله : ابن الاثير : الكامل فى التاريخ د ٦ المطبعة المنيرية — القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ ، مسكوية : تجارب الامم — القاهرة سنة ١٩١٤ — ١٩٥٠ ، آثم متر : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى د ١ — ٢ — مكتبة الخانجى بالقاهرة ودار الكتاب العربى ببيروت سنة ١٩٦٧ م • و د • حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى د ١ سنة ١٩٧٤ ط ٨ ، د ٢ ط ٨ سنة ١٩٧٢ ، د ٣ ط ٨ سنة ١٩٧٣ — النهضة المصرية ومهر الدسوقي : اخوان الصفاء — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ •

رسائلهم يتحدثون فيها عن كيفية اختيار الانسان لأصدقائه • وقد شبهوا عملية الاختيار هذه بذلك الذى يسعى الى التمييز بين العملة الزائفة وبين العملة الصالحة • أو يشبهونها باختيار القرية الصالحة لنوع معين من النبات • فلا ينبغى للانسان أن يصادق انسانا ، أيا كان أمره » ••• ينبغى لآخواننا — أيدهم الله حيث كانوا فى البلاد ، اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقا محمدا أو أخا مستأنفا أن يعتبر أحواله ، ويتعرف أخباره ، ويجرب أخلاقه ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصدقة وصفاء المودة وحقيقة الاخوة أم لا ، لأن فى الناس أقواما طبائعهم متغايرة خارجة عن الاعتدال وعاداتهم رديئة مفسدة • ومذاهبهم مختلفة حائرة ••• وينبغى لك اذا أردت أن تتخذ صديقا أو أخا أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير والارضين الطيبة التربة للزرع والغرس ••• واعلم أن الخطب فى اتخاذ الاخوان أجل وأعظم خطرا من هذه كلها ، لأن اخوان الصدق هم الاعوان على أمور الدين والدنيا جميعا » (١) •

لقد كانت الاحوال السياسية مضطربة للغاية • وكان كل فرد يحيا بمفرده خشية أن يوشى أحد عليه الى الخليفة فيودى بحياته • فحاول هؤلاء الاخوان — الذين اتخذوا البصيرة وبغداد مقرا لهم — أن يبحثوا عن سعادتهم التى افتقدوها فى العالم الخارجى • فترتب على ذلك أن كونوا فيما بينهم جماعة سرية أطلقت على نفسها « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » • ومن الواضح أن هذا الاسم يشير الى نشأتهم والى هدفهم • لقد عقدوا العزم على أن العلم والمعرفة هما وحدهما الكفيلان بتحقيق السعادة للانسان • ويبدو أن هذه الجماعة حينما فشلت فى تحقيق أغراضها السياسية ، حاولت اتخاذ العلم وسيلة للوصول الى هذه الاهداف التى أخفقت من قبل فى تحقيقها • أو قل انها سعت الى اثاره الناس على الحكم من خلال هذه الرسائل • ولذا نجد أن رسائلهم تجمع بين الدين وبين السياسة وبين العلم •

نريد أن نقول : انه على ضوء هذه الاشارات والتنبيهات الموجزة لبعض جوانب الحياة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما الفترة التي ظهرت فيها جماعة اخوان الصفاء ، نقول : ان هذه الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية أدت الى :

١ — ظهور وانتشار حركات الزهد والتصوف •

٢ — قيام الاتجاهات والمذاهب التوفيقية والتلفيقية التي عبرت بالفعل عن تباين الثقافات التي انتشرت في المجتمع الاسلامي •

٣ — وجود بعض الجماعات السرية بناء على جواز مبدأ « التقية تحل » وذلك تحت تأثير الفساد السياسي والديني ، حيث مارست بعض الجماعات المتعصبة ارهابها الفكري والعسكري •

٤ — ثم ترتب على ذلك أن لجأت بعض الفئات الى استخدام الاسلوب الرمزي • ذلك الذي يستطيع المرء أن يقول من خلاله ما لا يستطيع أن ينطق به صراحة •

مؤلفو الرسائل :

على ضوء ما سبق نستطيع أن نقول : ان رسائل اخوان الصفاء (أو ان شئت جماعة اخوان الصفاء نفسها) تعد مرآة صادقة تجلت على صفحاتها الظروف التي كان يحياها المجتمع الاسلامي آنذاك : ففيها زهد وتصوف ، وفيها دعوة الى تخلص النية والعمل من أجل الجماعة • وفيها اعلان واضح وصريح بأن مبدأ التقية صالح صلاحية تامة • وفيها قبل ذلك كله وبعده اتجاه توفيقى سعى الى الجمع بين الثقافات والاراء المتباينة التي كان يزر بها المجتمع الاسلامي • وأخيرا نجد فيها استخدام الاسلوب الرمزي استخداما رائعا (وبوجه خاص الجزء الثانى من الرسائل) حيث نجد حوارا لطيفا وشيقا بين الحيوانات من جهة (ولعلها تمثل طوائف الشعب) وبين الانسان من جهة أخرى (ولعل المقصود به هنا الحاكم) ، حيث ضجت الحيوانات من ظلم الانسان

لها ، هنا نستطيع أن ندرك موقف الاخوان من نظام حكم العباسيين وكم كانوا متمردين عليه^(١) .

واذا أردنا أن نقف على من هو (أو من هم) الذى ألف هذه الرسائل ، لتعذر علينا ذلك . حيث أن هذه الجماعة كانت تمثل حركة سرية ظهرت ، كما أشرنا ، فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى ، ثم ذاع صيتها وانتشر فى القرن الرابع .

وقد أشارت كتب المؤرخين الى أن البصرة وبغداد كانتا المكان الرئيسى لهذه الجماعة . كذلك أوضحت هذه الكتب أنه كان للاخوان ممثلون ودعاة فى بعض المراكز الاسلامية الكبرى . فما كان يمكن أن يقف المتكلمون والفلاسفة والفقهاء والصوفية وغيرهم على آراء هذه الجماعة الا على ضوء انتشارها فى المجتمع الاسلامى .

ونظرا لتباين الموضوعات التى تتضمنها مجموعة الرسائل التى تركها اخوان الصفاء فقد حار الناس فى أمر من قام بتدوينها : هل هى عمل شيعى ؟ أم انها يمكن أن ترد الى بعض رجال المعتزلة ؟ أم انها تنتمى الى بعض الفلاسفة الذين يميلون الى النزعات التوفيقية ؟ أم ماذا ؟!! ..

(١) راجع د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكري ص ١٧٦ ، ٢٠٦ — دار الشروق — بيروت بدون تاريخ . ويذكر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى أن دواعى التأويل الباطن عديدة :

١ — التحرير من قيد النص المقدس ، ابتغاء التوفيق بينه وبين الراى الذى يذهب اليه صاحب التأويل .

٢ — التحرير من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل .

٣ — الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس الساذج ابتغاء مزيد من العمق فى الآراء التى يحتويها . ومن هذه الدواعى يتبين ان ما يلجئ الى التأويل هو الاضطرار الى الاخذ بنص يعد مقدسا او متيدا . ولولا هذا ، لما كان ثم داع الى التأويل . د . بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ٢ ص ١٠ دار العلم للملايين — بقوت سنة ١٩٧٣ .

ويرتبط بذلك أنه يصعب على الدارس أن يصنف هذه الجماعة تصنيفاً مذهبياً : هل يضعهم في ذمرة الفلاسفة ؟ أم من جملة المتكلمين ؟ أم يضعهم ، من جهة ثالثة في قائمة الصوفية ؟

• هذه مسألة لا يستطيع الدارس لهم أن يقطع فيها برأى حاسم • ذلك أنه إذا عدهم فلاسفة ، واجه رسائل كثيرة كلها تشير الى اتجاههم الصوفي والكلامي • وإذا عدهم متكلمين فانه سوف يواجه باتجاه فلسفي واضح في رسائلهم ••• وذلك كله راجع الى أن هذه الرسائل بمثابة بستان جميل سعى صاحبه الى جمع أكبر مجموعة من الزهور فيه ، بحيث يصعب على الناظر أن يقول أن هذا النوع من الزهور هو الغالب على البستان دون غيره •

ولهذا فان السمة الرئيسية التي تبدو ، لأول وهلة ، من قراءة رسائلهم نزعة التوفيق • حيث كانوا يأخذون من المتكلمين أحياناً ، ومن الفلاسفة والصوفية أحياناً أخرى ، دون مراعاة للفروق الجوهرية بين كل مذهب من المذاهب • ليس هذا فحسب ، بل انهم كانوا يشيرون في بعض المواضع من رسائلهم الى مصادرهم ، وكانوا في البعض الآخر لا يشيرون الى ذلك •

ومهما تباينت الآراء في هذا الصدد ، فانه من الأرجح (ان لم يكن من المؤكد) بناء على نصوص رسائل اخوان الصفاء أنفسهم ، انها عمل شيعي يشير الى احدى الجماعات السرية التي لها صلة قوية بالاسماعيلية • فلقد أفادت من الاتجاه الافلاطوني ، وهو بعينه الاتجاه الذي يبدو تأثيره بوضوح على المذهب الاسماعيلي • كذلك نجد أن طريقة عرض آراء هذه الجماعة ، وجوهر أقوالها والاسلوب الذي عبرت به عن هذه الآراء يدل على أنها احدى الجماعات الباطنية • كيف لا ، ونحن لا ندري ، حتى الان ، من هم الزعماء الحقيقيين لهذه المدرسة • وأهم من ذلك كله أن هذه الجماعة حينما تتحدث عن الامامة فانها تتحدث عن أهل بيت رسول الله بكل حب واحترام وتقدير كبير • وهى تضع عليا

فى موضع خاص ، حيث ذهبت الى أنه كان أحق بالامامة من غيره • فقد ذكرت فى هذا الصدد « ••• ومما يجمعنا واياك أيها الاخ البار الرحيم محبة نبينا ، عليه السلام ، وأهل بيت نبيه الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين(١) »

وفى موضع آخر نطالع قولهم « ومما يدل على أن أهل بيت نبينا عليهم السلام كانوا يرون هذا رأى (الاشارة الى بقاء النفس بعد فناء الجسد وصعودها الى خالقها) تسليمهم أجسادهم الى القتل يوم كربلاء ، ولم يرضوا أن يتولوا على حكم يزيد وزياد ، وصبروا على العطش ، والطنن والضرب ، حتى فارقت نفوسهم أجسادهم ورفعت الى ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمدا وعليا والمهاجرين والانصار •• فهل لك يا أخى أيدك الله وایانا بروح منه أن تقتدى بهم وبسنتهم وتسلک مسلکهم (لعل المقصود محاربة السلطة السياسية) ، وتقصّد مقصدهم (اسقاط الحكم القائم) (١) •

على ضوء ذلك ذهب نفر من الباحثين الى أن هذه الرسائل عمل اسماعيلى خالص وأن من قام بتأليفه هو الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل الذى مات سنة ٢١٢ هـ • ثم جاء من بعده أحمد بن عبد الله (+ ٢٦٥ هـ) حيث أكمل هو وابنه الحسين (+ ٢٨٧ هـ) هذه الرسائل • اذ قام هذا الاخير بكتابة الرسالة الأم الجامعة والتي تعد ملخصا وافيا وشاملا لرسائل الاخوان البالغ عددها احدى وخمسين رسالة •

غير أن هناك من ذهب الى غير ذلك • فقد قيل ان هذه الرسائل كتبت تحت توجيه واشراف الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، وأن من قام بكتابتها أربعة من الائمة المستورين هم « عبد الله بن

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٤ ص ١٩٥ — دار صادر — بيروت سنة ١٩٥٧ • ونشير الى أننا قد اعتمدنا على هذه النشرة • ولهذا فان كل الاشارات الخاصة برسائل اخوان الصفاء مستمدة من هذه الطبعة •

(٢) الرسائل ج ٤ ص ٣٣ وراجع أيضا ج ٣ ص ٤٩٣ ، ج ٤ ص ١٢٥

المبارك » و « عبد الله بن حمدان » ، و « عبد الله بن ميمون »
و « عبد الله بن سعيد » (١) .

ولقد حفظ لنا بعض المؤرخين (٢) والادباء أسماء بعض الشخصيات
التي لها صلة بهذه الرسائل . من هذه الاسماء نجد : أبا سليمان محمد
ابن معشر البستي المشهور بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون
الزنجاني ومحمد بن أحمد النهرجوري والعمري ثم زيد بن رفاعه .

ويحكى لنا . أبو حيان التوحيدى حوارا جرى بينه وبين الوزير
صمصام الدولة بن عضد الدولة سأل فيه الوزير عن مذهب (زيد بن
رفاعة) هذا حيث كان قد اتهم في دينه . فكان ان قال له « لا ينسب
الى شيء ولا يعرف له حال ، حيث أنه تكلم في كل شيء وغليناه في كل
باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيان وسطوته بلسانه » . ثم
يوضح طبيعة هذه الجماعة فيقول : « وكانت هذه العصابة قد تألفت
بالعشرة وتصافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة .
فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان
الله . وذلك لانهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت
بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة لأنها حاوية
للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا أنه متى انتظمت
الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال (٣) .

ثم سأل الوزير عن المقدسي وما يقوله في الشريعة والفلسفة ،
فروى حديثاً له يستدل منه أنه يؤثر الفلسفة على الشريعة حيث يقول
« الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الاصحاء . والانبياء يطبون
للمرضى حتى لا يتراد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط . وأما

(١) راجع : خمس رسائل اسماعلية ٢١٢ وما بعدها (من الرسالة
المذهبة للنعمان المغربي) ، نشرة عارف تامر — بيروت سنة ١٩٥٦

(٢) راجع : ابا حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة .

(٣) راجع مقدمة الرسائل ص ٦ ج ١ نشرة بيروت سنة ١٩٥٧ .

الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابهم ، حتى لا يعترتهم مرض أصلا . فبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لان غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة . هذا اذا كان الدواء ناجما والطبع قابلا والطبيب ناصحا . وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لاقتنائها . وصاحب هذه الحال فائز بالإنعاده العظمى وقد صار مستحقا للحياة الالهية ، والحياة الالهية هي الخلود والديمومة . وان كسب من يبرؤ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضا لان احدهما تقليدية والاخرى برهانية ، وهذه مظنونة وهذه مستيقنة ، وهذه روحانية وهذه جسمانية ، وهذه دهرية وهذه زمانية»(١) .

هذه الجماعة ، كما أشرنا ، ترى أن تكون اجتماعاتها سرية لا يحضرها غيرهم . فقد قالوا في الرسالة الخامسة والاربعين : « اعلم أيها الاخ أيدك الله وایانا بروح منه أنه ينبغي لآخواننا ، ايدهم الله ، حيث كانوا من البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم . وينبغي أن تكون مذكراتهم أكثرها في علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتتريلات النبوية ومعاني ما تضمنها موضوعات الشريعة . ينبغي أيضا أن يتذكروا العلوم الرياضيات الاربعة أعني العدد والهندسة والتنجيم والتأليف . وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الغرض الاقصى»(٢) .

طلب العلم فريضة :

ويرى اخوان الصفاء ان من أهم الواجبات على المسلم طلب العلم الذي هو فريضة من الفرائض التي ينبغي أن يقوم بها . ذلك أن العلم

(١) مقدمة الرسائل ص ٦ — ٧ .

(٢) الرسائل ج ٤ ص ٤١ .

مفتاح كل الخيرات سواء كانت خيرات دنيوية أو اخروية • فالعلم كما قال سقراط فضيلة والجهل رذيلة • بالعلم نستطيع أن نتجنب الشر ونعمل الخير ، وبه نميز بين الصالح والطالح • ويستشهد اخوان الصفاء هنا بقول رسول الله « تعلموا العلم فان في تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمونه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام (الخير والشر) • » والصاحب في الغربة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء ••••• يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ••••• لان العلم حياة القلب من الجهل ومصابيح الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الاحرار ومجالس الملوك ••••• وأعلم ان العلم امام العمل والعمل تابعه ، ويلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء (١) •

ثم بعد ذلك أوضح اخوان الصفاء الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها طالب العلم ، فذكروا في هذا الشأن سبع خصال : أولها السؤال والصمت ثم الاستماع ثم التفكير ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ثم ترك الاعجاب بما يحسنه (٢) •

مصادر فلسفتهم :

وعلى ضوء ذلك اهتم اخوان الصفاء بالبحث عن الحقيقة مهما كانت الصعاب • فانهم لهذا لم يعادوا علما من العلوم حيث لا حياء في طلب العلم والسؤال عن ما غمض على المرء • وليس ما يمنع البتة من أخذ الحقيقة من هذا أو ذاك رغم ما قد نختلف عليه مع الآخرين في بعض العقائد والافكار • وهذه بلا شك نزعة طيبة من اخوان الصفاء شبيهة بتلك التي نادى بها فيلسوف العرب والاسلام من قبل « الكندي » • يقول اخوان الصفاء « ينبغي لآخواننا ••••• أن لا يعادوا علما من

(١) الرسائل ج ١ ص ٣٤٧

(٢) ج ١ ص ١٤٧ من الرسائل •

العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها^(١) . وفي موضع آخر نطالع قولهم « انا لا نعادي علما من العلوم ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ولا نهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه والفوه في فنون العلم وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني^(٢) » .

أما عن مصادر فلسفة اخوان الصفاء ، فانهم يكشفون عنها (بصورة عامة فحسب) في قولهم : ان علومنا مأخوذة من أربعة كتب : احدها الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات . والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الانبياء صلوات الله عليهم مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الانبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الاسرار الخفية والثالث الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الافلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير اجرامها والنوع الرابع الكتب الالهية التي لا يمسها الا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفره (جمع سفير والمقصود الملائكة الذين يسجلون أعمال الانسان) كرام برره وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريقها للجسام وتحريكها لها وتدبيرها أياها وتحكمها عليها واظهار أفعالها بها ومنها حالا بعد حال في ممر الزمان^(٣) .

اخوان الصفاء اذن يبحثون على البحث عن الحقيقة . وفي سبيل ذلك نراهم لا يجدون أى حرج في أخذها من بعض الملل والنحل الاخرى والتي يختلفون معها في عقيدتهم . ولعل رأيهم في هذا الصدد هو أن كل مذهب واتجاه ، قد أصاب قدرا من الحقيقة . فلما جاء الاسلام ، بعد

(١) الرسائل ج ١ ص ٤١ — ٤٢ .

(٢) الرسائل ج ١ ص ١٦٧ .

(٣) الرسائل ج ٤ ص ٤٢ .

هذه الملك والنحل ، فانه لم يأت لكى ينسخها كلها نسخا كاملا أو ينكرها ، بل انه قد آمن واتفق مع هذه الملك والنحل في القدر الذى أصابته من الحقيقة واختلف معها في النواحي الأخرى • واخوان الصفاء بهذا القدر الحق من المذاهب والملل الأخرى ، كمسلمين مؤمنين بما جاء به القرآن ، آمنوا وأفادوا •

والمتتبع ل اخوان الصفاء يرى أنهم ، في المسائل الروحية ، يعلنون من شأن النفس تماما على حساب البدن ، موضحين انه مصدر كل شر . وان وظيفة النفس ان تتخلص من البدن ومن شروره • وذلك لا يمكن أن يتم لها الا من خلال التصفية ، من خلال عملية التطهير التى تتم بالعلم والمعرفة • ومن جهة أخرى ، نرى أنه في المسائل الحسية التجريبية ، يميل اخوان الصفاء الى القول بأن الحس هو الكل فى الكل ، وانه وحده مصدر المعرفة الرئيسى والهام • فلا يوجد فى الازهان الا ما وجد فى الالعيان • والحس وحده هو القادر على كشف هذا العالم للعقل الإنسانى •

معنى هذا أن اخوان الصفاء — فيما يتعلق بالجوانب الروحية — أفادوا ومالوا الى الجانب الافلاطونى والفيثاغورى ، حيث أن هذين الاتجاهين يرفعان من شأن النفس (الناطقة) على حساب البدن • فالافلاطونية ، كما هو معروف ترى أن السعادة تتم باتباع النفس وعدم اتباع البدن ، تتم بالمعرفة وتصفية النفس لا بالسلطة والجاه • تتم بالعلم لا بالظن الذى يعتمد على الحس • والافلاطونية كما هو معروف ترى أن البدن سجن للنفس لانه بمثابة الظلام الذى يحجب عنا النور • وهذا الظلام لا ينقشع الا بالنور • والنور لن يصل الى المرء هكذا كرمية من غير رام • انه لن يصل الى المرء الا من خلال كده وسعيه وصبره وجلده ، يصل من خلال العلم والمعرفة • يصل بواسطة تطهير النفس من شوائب البدن وعدم انشغالها به وارتباطها بالعالم المعقول • ولهذا مال اخوان الصفاء الى كل اتجاه قدر النفس واعطاها حقها كاملا •

كذلك تمثل تأثر اخوان الصفاء بالافلاطونية فى ايمانهم بنظرية الفيض والصدور • تلك النظرية التى لها أهميتها القصوى لدى الافلاطونية

المحدثة • ودونكم بعض النصوص التي توضح الى أى حد أفاد الاخوان من هذه الفكرة • يقول اخوان الصفاء في احدى رسائلهم : « واعلم يا أخى بأن الموجودات كلها صور واعيان غيبياتها ، أفاضها البارئ عز وجل على العقل الذى هو أول موجود جاد به البارئ واولجده ، وهو جوهر بسيط روحانى • فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متراحمة كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات قبل اخراجها ووضعها في الهيولى وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان ، كفيض الشمس نورها على الهواء » (١) •

وفي موضع آخر يقول الاخوان « ان الله تعالى ، لما كان تام الوجود ، كامل الفضائل ، عالما بالكائنات قبل كونها ، قادرا على ايجادها متى شاء ، لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل في ذاتها فلا يوجد بها ولا يفيضها فاذا بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه ودام ذلك الفيض منه متصلا متواترا غير منقطع ، فيسمى أول ذلك الفيض العقل الفعال !! • وفاض من العقل الفعال ، فيض آخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل ، وهى النفس الكلية ، وهى جوهرية روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال على الترتيب والنظام • • وفاض من النفس أيضا فيض آخر • • » (٢) كذلك تمثل تأثيرهم بالاتجاه الافلاطونى في اعطائهم الحدس أو البصيرة أو العيان المباشر الصادرة الاولى في ادراك الله ومعرفته (٣) • كذلك فاننا لانستطيع أن نقرأ موقفهم من الصلة بين النفس والبدن الا وحضر الى الذهن مباشرة الموقف الافلاطونى (٤) ونكتفى هنا بهذه الاشارات العابرة والتي سنلقى عليها مزيدا من الضوء والشرح في عرضنا للآراء الفلسفية لجماعة الاخوان

(١) الرسائل ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ج ٣.

(٢) الرسائل : ص ١٩٦ — ١٩٧ ج ٣ وراجع أيضا ص ٣٣٧ — ٣٣٨ من نفس الجزء •

(٣) راجع الجزء الرابع من الرسائل ص ٦ وما بعدها •

(٤) راجع ج ٤ من الرسائل ص ٢٦ — ٣١ •

أما عن اتجاه الاخوان الحسى التجريبي فقد وافقوا في هذا الصدد
أرسطو وفاقوم^(١) . لقد كانوا مشغولين بتأكيد موافقة صحيح المنقول
لصريح المعقول . ولهذا سعوا الى درء تعارض العقل مع النقل . فليس
ثمة تعارض بين الحس وبين العقل ، وليس ثمة تعارض بينهما معا
من جهة وبين النقل من جهة أخرى . اننا اذا وضعنا الحواس في اطارها
الصحيح والمناسب ، ووضعنا العقل في الموضع الذى ينبغى أن يكون
فيه لادى ذلك الى نتائج طيبة ومفيدة . هنا فى هذه الناحية الحسية
التجريبية حينما نقرأ لـ اخوان الصفاء بعض النصوص « يخليل الينا أننا
نقرأ نصا مقتبسا من « هيوم » الذى قد يعد أبا للتيار التجريبي كله فى
فلسفة أوروبا الحديثة والمعاصرة »^(٢) واذا أردنا أن نؤكد هذا القول ،
لوجدنا عدة نصوص هامة .

من هذه النصوص قول الاخوان ان أول طريق التعاليم هى الحواس ،
ثم العقل ، ثم البرهان . فلو لم يكن للانسان الحواس ، لما أمكنه أن
يعلم شيئا ، لا المبرهنات ولا المعقولات ، ولا المحسوسات البتة . والدليل
على صحة ما قلنا ان كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه ، لا تتخيله
الاوهام ، وما لا تتخيله الاوهام ، لا تتصوره العقول . واذا لم يكن شيء
معقول ، فلا يمكن البرهان عليه . لان البرهان لا يكون الا من نتائج
مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقل^(٣) .

تصنيف الرسائل :

اجتمع اخوان الصفاء فيما بينهم ، وأخذوا يطلعون على مؤلفات
القدماء ، وزادوا فى درسهم وبحثهم وكان من نتيجة ذلك كله

(١) راجع فى هذا الصدد بشيء من التفصيل د . زكى نجيب محمود :
المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ١٧٨ — ١٨٧ .

(٢) د . زكى نجيب محمود : المعقول فى تراثنا الفكرى ص .

(٣) الرسائل ص ٤٢٤ — ٤٢٥ ج ٣ .

أن ترك لنا هؤلاء الاخوان احدى وخمسين رسالة (أو ان شئت اثنتين وخمسين رسالة) • وفي هذه الرسائل العديدة غطى الاخوان معظم فروع الفلسفة وعلم الكلام وقسما كبيرا من التصوف •

• وتقع رسائل اخوان الصفاء فى أربعة اجزاء •

١ — الجزء الاول من هذه الرسائل يحتوى على أربع عشرة رسالة تعالج مبادئ الرياضيات والمنطق •

٢ — الجزء الثانى يتضمن سبع عشرة رسالة فى العلوم الطبيعية بما فيها علم النفس •

٣ — أما الجزء الثالث فانه يتضمن عشر رسائل تبحث فيما بعد الطبيعة •

٤ — اما الجزء الرابع والاخير فانه يتضمن احدى عشرة رسالة تبحث فى التصوف والتنجيم والسحر •

مذهب اخوان الصفاء

١ — فكرة الالهية

أ — وجود الله :

يذهب اخوان الصفاء فى بداية حديثهم عن الالهية الى بيان ان الناس مختلفون فيما بينهم بسبب البيئة من جهة وتركيب البدن من جهة أخرى وبسبب مواضع النجوم من جهة ثالثة ، ثم هم مختلفون أخيرا لاختلاف عادات آبائهم •

أما الاسباب التى يختلف بشأنها العلماء ، فهى عند اخوان الصفاء ثلاثة « أولها فى الترتيب : هى الامور المحسوسة ، وبعدها الامور المعقولة وبعدها الامور الالهية المبرهنة » (١) •

ونحن نعلم ان المحسوسات والمعقولات اما انها مادية واما أن ترد الى المادة ، لان المدرك أما أن يكون محسوسا مرتبطا بالمادة لا يدرك بدونها واما أن يكون معقولا يدرك في غيبة المادة ، وهذا الاخير يرد أيضا الى المادة لانه منتزع منها • أما الامور الالهية فنحن نعلم أنها لا تدرك بالحس ولا نستطيع أن نتصورها بالوهم لانها لم تكن مادية ولن تكون • هذا فضلا عن أننا لا نستطيع أن نكون بشأنها أية صورة لان الذهن لا يستطيع أن يؤلف شكلا لم يكن قد خبره في العالم المحسوس • الالهية اذن نستطيع أن نبرهن عليها أو نستطيع أن ندركها (بالفطرة) ادراكا أوليا مباشرا •

وفي رأى اخوان الصفاء ان اختلاف العلماء ، فيما بينهم في ادراك الموجودات يرجع الى أنهم متفاوتون في القوى المدركة • أى أن الاختلاف يرد الى الذات لا الى الموضوع • هذه القوى المدركة عندهم هى : الحس ، التخيل ، المفكرة ، الحافظة ثم الصورة (الصناعية) • ولكل قوة من هذه القوى المدركة شروط معينة ينبغى أن تتوافر كي يكون الادراك ادراكا صحيحا • هذه الشروط اذا زادت أو نقصت لاثرت ذلك على عملية الادراك • فعلى سبيل المثال نجد أن العين لكى تبصر شيئا ما فانها تحتاج في ادراكها الشئ الى ضوء ما والى بعد ما والى محاذاة معينة والى وضع محدد ، فضلا عن أننا نفترض سلامة الآلة ذاتها • هذه الشروط لا بد من توافرها لكى تتم الرؤية • فالعين لا تدرك في الضوء المفرط أو النور الباهر ، كما انها لا تستطيع ادراك الاشياء في الظلمة الخللما • ولا تستطيع أن تنظر الى عين الشمس في منتصف النهار دون أن تصاب بأذى • وهكذا الحال في سائر القوى الاخرى •

وبعد أن ينتهى اخوان الصفاء من حديثهم عن شروط الادراك ، يوضحون في فصل آخر من نفس هذه الرسالة ان لكل قوة من قوى الادراك موضوعها الخاص : فالاذن للسمع (للصوت) والعين للبصر (الضوء) • • وهكذا • ولا يصح أن تدرك حاسة ما تدركه أخرى أو أن يكون موضوع ادراك حاسة موضع ادراك حاسة أخرى أو قوة أخرى من نفس الجهة • (م ٢٤ — علم الكلام)

وفي هذا المجال يذكر جماعة الاخوان ان الحواس لا تخطيء البتة ما دام موضوع ادراكها لها بالذات لا بالعرض • بمعنى أن من خاصية العين أن تدرك النور والظلام وهي بشأن هذين الامرين لا تخطيء البتة • « ان لكل قوة من هذه الحواس الخمس خاصية ليست للآخرى ولكن الخاصة التي تعمها هي أنها لا تخطيء في مدركاتها اذا تمت شرائطها ولم يعرض لها عائق • وخاصة اخرى لها لا تدرك كل واحدة منها محسوسات اخواتها التي لها بالذات • مثال ذلك : البصر فانه لا يدرك الاصوات ولا الروائح ولا الطعوم وهكذا اخواتها • ولكن بما تشترك في المحسوسات اللاتي لهن بطريق العرض مثل الحركة فانها تدرك وتعلم بالبصر واللمس والسمع جميعا » (١) •

والسؤال الآن : ما علاقة ذلك كله بفكرة الالهوية عند اخوان الصفاء؟

ونجيب على ذلك بالقول : ان اخوان الصفاء حرصوا ، قبل حديثهم عن فكرة الالهوية ، ان يقدموا لذلك بالحديث عن القوى المدركة وعن موضوعات ادراكها • لان ذلك — اذا اردنا معرفة الله والوصول اليه — من شأن بعض القوى الانسانية لا من شأن القوى المدركة كلها • فاذا كانت الحواس مختصة بالمحسوسات لا تدرك غيرها ، فانه من العبث أن نسعى لادراك الله ومعرفته من خلال الحواس لانه سبحانه ليس شيئا ماديا وليس من شأنه جل شأنه ان يتشكل بأية صورة من صور المادة • ولهذا فينبغي علينا ونحن نسعى الى معرفة الله وادراكه ان نطرح الحواس جانبا وان نعتمد اعتمادا رئيسيا على العقل الصريح ، العقل الذي لا يتأثر بالحس ولا بأحكام الحس • واذا كان العقل يشترك مع الحواس في بعض الافعال (كالصناعات مثلا) فان ثمة أفعالا أخرى يختص العقل بها بمفرده • فالعقل خاص بالفكر والروية والتمييز والتصور والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع القياس البرهاني • الخ.

تفصيل ذلك كما قال اخوان الصفاء : ان الانسان بالتفكير يستخرج غوامض العلوم بالروية ويمكن له تدبير الملك والسياسة • وبالاعتبار يعرف الامور الماضية مع الزمان ، وبالتصوير يدرك حقائق الاشياء ، وبالتركيب يستخرج الصنائع ، وبالتحليل يعرف الجواهر البسيطة والمركبة ، وبالجمع يعرف الانواع والاجناس ، وبالقيااس يدرك الامور الغامضة بالزمان والمكان ، وبالفراسة يعرف ما في الطبائع ، وبالزجر يعرف الحوادث وتصاريح الاحوال وبالتكهن يعرف الكائنات بموجبات الاحوال الفلكيات، وبالنمائم وتأويلها يعرف الكائنات والبشارات والانذارات • ويقبول الوحي والالهام يعرف الوضع للنواميس الالهية وتدوين الكتب المنزلة^(١) •

لقد كان الخطأ الاكبر الذى وقع فيه الدهريون اعتمادهم على الحس فى الاقرار بعدم وجود الله • وكان طبيعيا أن ينفوا حدوث العالم وان ينفوا وجود صانع له ، وذلك لقولهم ان كل موجود لا بد أن يكون ماديا أو ملبسا للمادة ولهذا انكروا وجود الله جملة وتفصيلا ذاهبين الى أن العالم هكذا من الازل وما يهلكهم هم واباءهم وكل ما على الارض الا الدهر • يقول اخوان الصفاء فى حديثهم عن الدهريين : انهم قوم نظروا الى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس وتأملوا واعتبروا لها أحوالها ، فوجدوا لكل مصنوع أربع علل : علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلية وعلة تمامية • فلما فكروا فى حدوث العالم وصنعتة طلبوا لها هذه الاربعة علل وبحثوا عنها وهى هذه : ترى من عمله ؟ ومن أى شىء عمله ؟ وكيف عمله ؟ ولم عمله ؟ وأيضا من عمله ؟ فلم يبلغ فهمهم الى ذلك ولم يتصوره لقصور نفوسهم عن فهم دقة معانيها لان الباحث عنها يحتاط الى نفس زكية فاضلة فى العلم والعمل ويحتاج الى ذهن صاف خلو عن الغش أو الدغل ونظر دقيق وبحث شديد ليدرك هذه العلل ومعانيها وحقائقها كما بينا فى رسالة المعارف • ولما نظروا فى هذه الباحث ولم

(١) الرسائل ج ٣ ص ٤٢٢ •

يعرفوها دعاهم جهلهم واعجابهم بآرائهم الى القول بقدم العالم وازليته وأنكروا العلة الفاعلة لما جهلوا الثلاث الباقية ولم يعرفوها(١) .

معرفة الله اذن لا تتم عن طريق الحس وانما تتم عن طريق العقل .
هنا نجد اخوان الصفاء يميزون — من خلال العقل — بين طريقين : طريق البرهان وطريق الحدس . وهم بطبيعة الحال لا يلجأون الى الادلة البرهانية على وجود الله لان العقول الجاحدة لا تقبل عن العقول المؤمنة . ولهذا فانهم يعتمدون ، في اثباتهم لله ، على الادلة الاقتناعية ، على الادلة الخطابية التى تعتمد على مقدمات غير ممحصنة ، مقدمات يشك في صحتها . انهم يعتمدون على القلب بدلا من العقل وعلى العاطفة بدلا من البرهان العقلى الجامد .

يقول اخوان الصفاء اعلموا أيها الاخوان ، ايدكم الله بروح منه ، انه لا يمكن الوصول الى هناك (= المقصود وجود الله) الا بخطين : احدهما صفاء النفس والاخرى استقامة الطريق . فأما صفاء النفس فلأنها لب جوهر الانسان ، فان اسم الانسان انما هو واقع على النفس والبدن . فأما البدن فهو هذا الجسد المرئى المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله وأما النفس فانها جوهر سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة علامة ادراكه تصور الاشياء وان مثلها في ادراكها صور الموجودات من المحسوسات والمعقولات كمثل المرأة : فان المرأة اذا كانت مستوية الشكل مجلوة الوجه ، تتراءى فيها صور الاشياء الجسمانية على حقيقتها واذا كانت المرأة معوجة الشكل أرت صور الاشياء الجسمانية على غير حقيقتها . وأيضا اذا كانت المرأة صدئة الوجه فانه لا يتراءى فيها البتة . فهكذا أيضا حال النفس : فانها اذا كانت عالمة ولم تتراكم عليها الجهالات ، طاهرة الجوهر لم تتدنس بالاعمال السيئة ، صافية الذات لم تتصدأ بالاخلاق الرديئة ، وكانت صحيحة الهمة لم تفوح بالآراء الفاسدة فانها تتراءى في ذاتها صور

الاشياء الروحانية التى فى عالمها ، فتدركها النفس بحقائقها وتشاهد الامور الغائبة عن حواسها بعقلها وصفاء جوهرها كما تشاهد الاشياء الجسمانية بحواسها اذا كانت حواسها صحيحة سليمة • وأما اذا كانت النفس جاهلة غير صافية وقد تدنست بالاعمال السيئة أو صدئت بالأخلاق الرديئة أو اعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال ، بقيت محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الروحانية وعاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (١) •

معرفة الله اخذ لا تتم عن طريق البرهان — وان كان ذلك جائزاً — ولكنها تتم عن أقصر طريق وأقومه الا وهو طريق الزهد ، طريق المعرفة تتم عن طريق تصفية النفس ومجاهدتها وكبت رغباتها البدنية والسمو بالنفس اللوامة والنفس المطمئنة الى الحضرة الالهية • ذلك أن ما يحجب النفس عن رؤية الله ومعرفته انشغالها بتدبير البدن وسياسته فتتسوى عالمها المعقول لكنها اذا احكمت السيطرة على جسدها وجاهدت نفسها فانها بلا شك ستصل الى خالقها وبارئها •

لقد ذهب اخوان الصفاء الى أنه لا ينبغي أن يسعى المرء الى معرفة الله الا بعد أن يعرف نفسه ويجاهدها ويصفيها • فتصفية النفس شرط أساسى وهام لمعرفة الله • ولا ينبغي للمرء أن يخوض بحر النور الالهى بنفس رديئة مشغولة بالامور الدنيوية • يقول الاخوان انه لا ينبغي أن يتكلم احد فى ذات البارئ تعالى ولا فى صفاته بالحزر والتخمين ، بل ينبغي له الا يجادل فيه الا بعد تصفية النفس ، فان ذلك يؤدى الى الشكوك والحيرة والضلال (٢) •

أما معرفة الله عن طريق النظر والاعتبار والبرهان ، فيرى اخوان الصفاء ان هذا الطريق يمكن أن يؤدى الى وجود الله ويمكن فى نفس

(١) الرسائل ج ٤ ص ٦ وراجع ج ٣ ص ٤٥٣ •

(٢) ج ٤ ص ٩ •

الوقت أن يؤدي الى جحد وجوده • فعندهم ان الاقرار بوجود الله أو عدم الاقرار به من هذا الطريق انما يرجع الى تصفية النفس أو عدم تصفيتها ، انه يرجع الى تهذيب النفس أو عدم تهذيبها • أى أن البرهان المؤدى الى الله انما يعتمد بدوره على تصفية النفس • لان النفس المطمئنة المطهرة المستقيمة المجلوه ترى صورة الله في ابداعه للعالم ، بينما ترى النفس الشريرة ، النفس الامارة بالسوء ان العالم يسير طبقا المصدفة والبخت من خلال نظرها لحوادث العالم ومصائب الدهر التى قد تصيب الصالح والطالح ، المؤمن والكافر • يقول اخوان الصفاء اعلم ان الانسان اذا عقل الامور المحسوسة وعرفها وتفكر فى الامور العقلية وبحث عنها وعن عللها ، استقبلته عند ذلك طريقتان : احدهما ذات اليمين تؤديه الى الهداية والرشاد والاخرى ذات الشمال تؤديه الى الغي والضلال • وذلك ان أمور العالم نوعان كلييات وجزئيات لا غير • فاذا أخذ الانسان يفكر فى كليياتها ويعتبر احوالها وتصارييفها ويبحث عن الحكمة فيها بانته له وامكنه أن يعرفها بحقائقها وأرشد اليها • فكلما تقدم فيه زاد هداية و يقينا ونورا واستبصارا وتحققا وازداد من الله قربا وكرامة • واذا أخذ يفكر فى جزئياتها والبحث عنها وعن عللها خفيت وانفلتت مناحيها • وكلما ازداد تفكرا ازداد تحيرا وشكوكا ومن الله بعدا وكان قلبه من أجل ذلك فى عذاب أليم^(١) •

ويضرب لنا اخوان الصفاء هنا مثالا يستدلون به على وجود الله يشبه الى حد كبير ذلك الذى ساقه من قبل أبو الحسن الاشعرى فى كتابه « اللمع » • وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من قبل حيث ذكرنا ان نزعة هذه الجماعة كانت نزعة توثيقية تليفقية حيث أفادت من كل الآراء السابقة عليها بغض النظر عن طبيعة المذهب الذى تأخذ عنه • ويقول اخوان الصفاء فى بيان وجود الله : اذا ابتدأ الانسان أولا وتفكر فى نفسه ونظر الى بنية هيكله ونفسه وكيفية تركيب جسده وكيف كان أولا فى صلب أبيه ماء مهينا ، ثم كيف صار نطفة فى قرار مكين ثم كيف صار مضغة ثم

كيف كسا العظام لحما ثم كيف صار جنينا بعد أطوار متعاقبة ... ثم كيف صار رجلا عالما فيلسوفا حكيما مدبرا مملكا على ما ملك ... ثم ان طال عمره كيف يرجع كما كان بديا ضعيفا ذاهب القوة ثم كيف ظهر بعد الشبابة والقوة والضعف والشبيبة • فاذا فكر الانسان في هذه الحالات التى ينقل فيها من أدونها الى اتمها ومن أفضلها الى أكملها ، فيعلم بالضرورة ويشهد له عقله ان له صانعا حكيما هو الذى اخترعه وأنشأه وأنما • ويذكرون في هذا الصدد قول الله سبحانه « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء » (١) •

ب - الصفات الالهية :

مشكلة الصفات الالهية من المشاكل التى كان لا بد لاي جماعة من المتكلمين أن يحددوا موقفهم منها • واخوان الصفاء في بداية حديثهم عن هذه المشكلة يقدمون لذلك بتنبية مؤداه أننا لا ينبغي أن ننظر الى الذات الالهية على أنها شىء ما أو موجود من جملة الموجودات التى تقع أمام الحس والعقل • لاننا اذا اعتبرنا الذات الالهية وعلاقة هذه الصفات بالموصوف • ونحن نعلم أن أى موجود من موجودات عالمنا هذا نستطيع أن ننظر اليه من عدة زوايا أو مباحث فنسأل عنه من أكثر من جهة : بحيث نستطيع أن نقول هل هو ؟ وما هو ؟ وكم هو ؟ وكيف هو ؟ وأى هو ؟ وأين هو ؟ ومتى هو ؟ ولم هو ؟ ومن هو ؟ •

ان الاجابة عن هذه الاسئلة تضع أمام الذهن المقولات التى من خلالها ندرك أى جوهر من الجواهر • وكل مقولة من هذه المقولات تعد شرطا لا غنى عنه لفهمنا للموجودات • ذلك ان الجوهر لا بد أن يكون له وضع ما ولا بد أن يكون موجودا في مكان معين وزمان محدد وأن يكون له كم وكيف • الخ • نستطيع اذن ، بشىء من النظر ، أن نجد الاشياء وأن نميزها عن غيرها •

على أن الله سبحانه لا كان موجودا فريدا في بابيه ، ولما كان عاليا على الزمان والمكان والكم والكيف وغيرهما فاننا لا نستطيع أن نتساءل عنه سبحانه بهذه الاسئلة السابقة لأنها تعنى أنه موجود وتمكن متر من له مقدار وهذا أمر باطل • لهذا ذهب اخوان الصفاء الى أن ثمة سؤالين فحسب يمكن أن نطرحهما في فهمنا للذات الالهية وهما : هل هو ؟ ومن هو ؟ •

ان السؤال الاول يشير الى معرفتنا لله من خلال افعاله ، أما الثانى فانه يشير الى جلاله وعظمته • ولا شك ان كلا السؤالين يكمل الواحد منهما الآخر • ولقد كانت اجابة موسى عليه السلام على فرعون حينما سألته « مارب العالمين » اجاب بقوله « رب السموات والارض وما بينهما » فهذه الاجابة تعنى أن موسى عليه السلام لم يرد على قول فرعون « ما رب العالمين » بل رد على ما كان ينبغى أن يقوله فرعون وهو « من رب العالمين » لاننا نعلم أن من « تعنى الموجود العاقل » أما ما « فخاصة بالاشياء والكائنات اللا عاقلة • أما الاجابة الخاصة بـ « هل هو » فقد تناولتها آيات كثيرة نجترى هنا منها قول الله « قل هو الله أخذ الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » •

لقد ذهب اخوان الصفاء الى أن كل طائفة من الناس تحد دعلاقة الذات بالصفات وثقا لنصيها من العلم والثقافة : فللعامة رأى للخاصة رأى ولخاصة الخاصة رأى •

نفيا يتعلق بالعامية فان معظمهم على أن الله تعالى شخص فاضل له خواص وصفات ممدوحه وافعال كثيرة متغايرة وانه سبحانه لا يشبه أحدا من خلقه ولا يماثله سواء في رتبته • هذا الرأى وأن يكن ظاهره مقبولا الا أن باطنه كفر وضلال •

ومن الناس من يرى الله سبحانه في السماء فوق رؤوس الخلائق جميعا ، ومنهم من يرى أنه فوق العرش مطلع على أهل السموات والارض ، ينظر اليهم ويسمع كلامهم ويعلم ما فى أنفسهم • هذا الرأى أيضا يرفضه

اخوان الصفاء لما يترتب عليه من نتائج أهمها (واطرها) صفة « الفوقية » وما تؤدي اليه .

أما اخوان الصفاء فان رأيهم هنا هو أن الله ليس شخصا يحويه مكان بل هو صورة روحانية سارية في جميع الموجودات حيث ما كان لا يحويه مكان ولا زمان ولا يناله حس ولا تغير ولا حدثان ، وهو لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء : صغر هذا الشيء أو كبر . ان الله ليست له صورة ، كما يتوهم معظم الناس ، لان الصورة ملازمة للمادة ، ومن أجل هذا فانه « نور على نور » .

ويتخطى اخوان الصفاء المرحلة السابقة في ادراكهم لله فيذهبون الى القول : انه سبحانه « هوية وحدانية ذو قوة واحدة وافعال كثيرة وصنائع عجيبة ، لا يعلم أحد من خلقه ما هو وأين وكيف هو ، وهو الفائض منه وجود الموجودات وهو المظهر صور الكائنات في الهوى ، المبدع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان ، بل قال : كن فكان ، وهو موجود في كل شيء من غير المخالطة ومع كل شيء من غير الممازجة (١) .

وعلى ذلك فاننا اذا وصفنا الله ببعض الصفات التي يمكن أن تطلق على غيره سبحانه ، فان ذلك لا يعنى وجود شبه بين الله وبين الموجودات . فصفات الله سبحانه لا يشاركه أحد فيها . انها تطلق عليه سبحانه اطلاقا حقيقيا بينما تطلق على غيره من الموجودات اطلاقا مجازيا . فنحن نقول ان الانسان قادر على أفعاله . وهذا الوصف ليس وصفا حقيقيا لانه تعبير مجازي من حيث ان الانسان يستمد قدرته من الله سبحانه الذي لا يستمد قدرته من غيره بل من ذاته . وكذلك الامر اذا قلنا ان هذا الفنان خالق هذه اللوحة . فكلمة « الخلق » هنا ليست الا تعبيراً مجازيا عن اعجابنا بقدره هذا الفنان على صناعة اللوحة . أما اذا قلنا ان الله « خالق » هذا الشيء أو ذاك فان هذه الصفة صفة حقيقية تعبر عن « الابداع » الالهى الذي لا يحتاج لا الى زمان ولا مكان ولا آلة أو مادة .

وفضلا عن هذا فان ما يميز الصفات الالهية عن صفات الموجودات الاخرى هو أن الصفة التي تطلق على الموجودات تقتزن دائما بضدها : فالقدرة تقتزن بالعجز ، والعلم يقتزن بالعدم ، اما فيما يتعلق بالذات الالهية فان هذه الصفات وما يضادها كلها مخلوقة لله . فالوجود والعدم يشيران الى أنه سبحانه خالق لكلهما . وصفنا الموت والحياة تشيران الى أنه سبحانه خالق لكلهما . وصفنا الموت والحياة تشيران الى أنه سبحانه باق والعلم والجهل تشيران الى أنه سبحانه عالم وهكذا « ان البارى جل اسمه لا موصوف بصفات الروحانيين من حيث هم محدثون فاعلون ومنفعلون ولا بصفة الجسمانيين المدركين بالحواس ، وانما صفته من حيث أفهامنا انه قديم أزلى معلل العمل ، فاعل غير منفعل ، موجد مبدع مجوهر بيديء ما يشاء ويفعل ما يريد ، كل يوم في شأن لا يشغله شأن عن شأن(١) » .

اخوان الصفاء اذن عندهم ان للصفات الالهية دلالة خاصة وهي تطلق على الله بمعنى يختلف كلية عن المعنى الذى به تطلق على الموجودات . هذه الصفات ثابتة لله من الازل ، لا تنفك عن الذات الالهية . ولا يعنى قدم هذه الصفات قدم ما تشير اليه لان الصفات لا تقوم بذاتها بل تقوم بالذات . واخوان الصفاء هنا أقرب الى رأى الاشاعرة من رأى المعتزلة . ولهذا فاننا نجدهم ، فيما يتعلق بمسألة رؤية الله ، يتابعون الموقف الاشعرى بالتأييد ويرفضون موقف المعتزلة . ويفسر اخوان الصفاء كل الآيات التي تشير الى رؤية المؤمنين لله يوم الآخرة تفسيراً حقيقياً ، يفسرونها كما هي دون تأويل « فلو لم يجز أن يوصف البارى جل ثناؤه بالرؤية لما قال (عن الكفار) « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ثم انه سبحانه قد تجلى للجبل فان التجلى والحجاب لا يقال ولا توصف بهما الاشياء التي لا تجوز عليها الرؤية . والله تعالى أعلم بصفات نفسه وما يجوز أن يوصف به من عقول هؤلاء (= الذين يزعمون أنه لن يرى) (٢) » .

(١) ج ٤ ص ٢٠٩ .

(٢) ص ١٠٢ ج ٤

ج - الفعل الالهي والفعل الانساني :

الناس فيما يتعلق بالقضاء والقدر ينقسمون الى فريقين : القائلون بالجبر والقائلون بالاختيار (أى الجبريون والقديريون) • القائلون بالجبر يذهبون الى أن كل ما فى الكون من وجود ، وعدم ، وفعل ، وانفعال ، وخير وشر كل ذلك لا يخرج عن تقدير الله وعلمه • فلا يستطيع الانسان ان يدفع عن نفسه شيئاً كتبه الله عليه ولا ان يجلب لنفسه شيئاً شاء الله سبحانه منعه عنه من الازل • فلقد أحكم الله صنعه ولا شىء فى المملكة الالهية الا على علم وتقدير مالکها سبحانه •

فى مقابل هذا الاتجاه نجد « القديريين » القائلين بالحرية والاختيار، ويحتجون على ذلك بعدة أمور أهمها هنا مسألة الاوامر والنواهي والمدح والذم والوعد والوعيد ، وهى المسائل التى كلف الله بها الانسان وسوف يحاسبه عليها • وقد هيأ الله الانسان لادائها وترك له الحرية فى أن يفعلها أو لا يفعلها لانه سوف يحاسبه على ذلك • ومن غير المعقول أن يمدح الله انساناً أو يحاسبه ويعاقبه على شىء الا اذا كان هذا الانسان قادراً على فعل أو ترك الشىء • ولو لم يكن الامر كذلك لكان معنى هذا أن الله يكلف فى النهاية نفسه ويمدح نفسه ويذم نفسه وهذا سخف لا يقول به أو يعقله انسان • وبالإضافة الى ذلك فان الواحد منا يشعر بلا شك بحرية الفعل وقدرته على انجازه وإرادته لهذا وذاك وهذا كله يؤكد الحرية الانسانية والقدرة على الاختيار •

عرض اخوان الصفاء هذين الموقفين تمهيداً لبيان رأيهم الذى جاء بعد ذلك ليوضح ويؤكد من جديد نزعة التوفيق التى غطت فلسفتهم كلها • فإخوان الصفاء يذهبون الى القول بأن الانسان منتصف بالعلم والقدرة والحركة والسمع وغيرها من صفات • وهذه الصفات التى توجد فى الانسان لا توجد له ابتداءً وإنما هى مجعولة له من قبل الله ، فالله هو الخالق للانسان ولصفاته • وهذه الصفات صالحة لان يفعل بها الانسان الافعال التى كلف بها •

على أن هذا الانسان ، وان كان يبدو انه مستقل في أفعاله من حيث الظاهر ، الا انه في حقيقة الامر ليس كذلك — فالانسان مرتبط ، من حيث انه جزء ، بالعالم ، من حيث هو كل . لان الجزء لا قيمة له من غير الكل . هذا الانسان عند اخوان الصفاء — رغم انه قادر وعالم وشاعر بحريته — لا يستطيع أن يقدر على شيء أو يعمل شيئاً الا ما أقدره الله عليه وقضاه عليه من الازل .

ويزعم اخوان الصفاء ان اقدار الله الانسان على فعله وتقويته عليه وتيسير الامور له (أو منع ذلك كله عنه) لا يعنى ان الله يجبر هذا الانسان أو ذاك على فعل معين ، لانه بهذه القدرة يستطيع أن يعمل أولاً يعمل وبارادته يتجه نحو هذا ويبتعد عن ذلك ، وانه من خلال علمه يدرك الشر ويتجنبه ويدرك الخير ويسعى نحوه . لكن السؤال الآن الذى يوجه لـ اخوان الصفاء : هل يستطيع الانسان أن يفعل فعلاً ما دون أن يقدره الله عليه ؟ وهل يستطيع أن يتفادى حادثة علم الله من الازل انها سوف تحدث له ؟

يجيب اخوان الصفاء عن ذلك اجابة تكشف عن موقفهم الجبرى الذى سعوا الى عدم التصريح به حيث قالوا « لا تنظن يا أخى انه قد يقع من أحد فعل ولا يتيسر له عمل ولا ترك شيء مما هو مندوب اليه الا ما قد سبق له في علم الله الذى يسمى القضاء المبرم والقدر المحتوم اللذين هما موجبات أحكام النجوم وتأثيرات الاشكال الفلكية » (١) .

وفضلاً عن هذا فلقد قرر اخوان الصفاء أن الايمان بقضاء الله وقدره شرط رئيسى لى يكون الانسان مؤمناً . فبدون الايمان بالقضاء والقدر يعد الانسان كافراً . يقول الاخوان « من شرائط الايمان وخصال المؤمنين الرضا بالقضاء والقدر وهو طيب النفس بما يجرى عليها

من المقادير وجريان المقادير وهو موجبات أحكام النجوم والقضاء هو علم الله السابق بما توجيه أحكام النجوم^(١) .

اخوان الصفاء اذن يميلون في الواقع الى الرأى القائل بالجبر مع أنهم قد حاولوا في الظاهر بيان أن الانسان حر . وقد فسروا ما ورد في الآيات بشأن مدح الله المؤمنين وذم الكافرين ولومهم فسروا ذلك على أن المدح واللوم والذم قد ألزمه الله للعبد لا من أجل وقوع الفعل منه بل من أجل تركه الاجتهاد بما أمر به ونهى عنه^(٢) .

أى أن كل الاوامر والنواهي والمدح واللوم .. كل ذلك لكى يجتهد الانسان ويوجه همته نحو طاعة الله وتنفيذ ما أمر به لكن مما لا شك فيه أن اخوان الصفاء كانوا يعتقدون ان هذا الاجتهاد والسعى من قبل العبد لن يغير من قضاء الله وقدره شيئاً . اذن سعى الانسان واجتهاده سوف يكون من ثم خاوي لا معنى له اذ سوف يستوى في النهاية الذين يسعون والذين لا يسعون ، المجاهدون وغير المجاهدين . وسواء وافق اخوان الصفاء على هذا ام لم يوافقوا فان منطق مذهبهم يؤدي الى هذه النتيجة .

٢ — النفس الانسانية

عرف أرسطو من قبل النفس بأنها صورة البدن بينما كان يميل استاذة أفلاطون الى القول بأنها كمال البدن . وثمة فرق كبير بين التعريفين فحينما يقول ارسطو ان النفس صورة البدن ، فانه يعنى بذلك ان النفس مرتبطة ارتباطاً رئيسياً بالبدن فلا توجد بدونه كما أن الجسم بدوره لا يمكن أن يوجد بدون النفس . فاذا فسد البدن فسدت النفس واذا فسدت النفس فسد البدن . وهذا يتفق مع مذهب ارسطو العام وخاصة تلك العلاقة الخاصة التى بين المادة والصورة حيث

(٢) ج ٣ ص ٧٣ .

(٣) راجع ج ٣ ص ٥١٨ — ٥١٩ .

يرى أرسطو أن الصورة لا بد أن توجد في مادة وليست هناك مادة غير مصورة • فالمادة والسورة ، ومن ثم الجسم والنفس ، من الموجودات المتضايقة التي ان وجدت الواحدة لا بد أن توجد معها الاخرى •

أما افلاطون فكان يرى ، عكس تلميذة ارسطو ، ان الصورة من عالم مختلف كلية عن العالم الذى تنتمى اليه المادة • فللعالم المعقول ، عالم الصور ، خصائصه وصفاته التى تختلف عن صفات وخواص المادة • ولهذا فان ارتباط الصورة بالمادة ، ومن ثم النفس بالجسم ، ارتباط عارض طارىء وليس ارتباطا جوهريا • لان من طبيعة الجسم أن يعود الى مادته ومن طبيعة النفس أن تعود الى عالمها المعقول الخالى كلية من كل ما هو مادى • ومن أجل هذا نرى افلاطون يقرر أن سعادة المرء هى فى مفارقة نفسه البدن والتخلص منه لانه بمثابة قيد أو سجن يعوقها عن نشاطها ، يعوقها عن معرفتها الجمال فى ذاته والخير فى ذاته وسعيها الى اللحاق بهما •

أدرك اخوان الصفاء هذين الرأيين ووقفوا عليهما مع أن رأى أرسطو قد اختلط لديهم برأى الافلاطونية المحدثه بسبب ذاك الكتاب الذى نسب بغير حق الى أرسطو وأقصد به كتاب « الربوبيه » أو ما عرف باسم : « أوثولوجيا ارسطاطاليس » وهو الكتاب الذى اثبتت الدراسات أنه أحد أقسام كتاب أفلوطين « التساقيات » • المهم عندنا أن اخوان الصفاء قد وقفوا على رأيين متناقضين بشأن صلة النفس بالبدن •

لقد اهتم اخوان الصفاء اهتماما بالغا بمعرفة النفس البشرية لان فى معرفتها ، كما يقولون ، معرفة حقائق الأشياء الروحانية من أمر المبدأ والمعاد والبارى تعالى عز وجل وملائكته وخاصة معرفة البعث وحقيقة القيامة والنشر بعد الموت والحشر والحساب والجزاء وثواب المحسنين وعقاب المسيئين^(١) •

معرفة النفس اذن أمر ضرورى لان النفس (العاقلة) مناط التكليف ،
ولأن من عرف نفسه كما قال الرسول الكريم فقد عرف ربه وأعرفكم
بنفسه !عرفكم بربه •

النفس والبدن :

يبدأ اخوان الصفاء أولا ببيان صعوبة تمييز النفس من البدن • ذلك
اننا قد اعتدنا ان لا نرى جسما بلا نفس أو نفسا بلا جسم • ومن هنا
فان عامة الناس لا يستطيعون التمييز بينهما لشدة ارتباط الواحد
منهما بالآخر « اعلم ان النظر في ماهية النفس مجردة من الجسد
والتصور بذاتها خلو منه عسر جدا على المرتاضين بالرياضيات الحكيمة ،
فكيف على غيرهم ••• » ثم يستطرد الاخوان موضحين ان صعوبة
الفصل بينهما لا تعنى ارتباطهما لان النفس كما أشرنا من عالم البدن
ولهذا فان الانسان « اذا نظر الى ما يظهر من أفعالها من الجسد واعتبر
تصرف أحوالها مع الجسد يسهل عليه ذلك ويقرب من فهم المتعلمين
والتصور في أفكار المتفكرين وجودها وتبين شرف جوهرها(١) » •

وعلى ذلك يرفض اخوان الصفاء الرأى القائل بأن النفس والجسد
موجودان متضايفان ، لانهم مسلمون ، ومن عقيدة الاسلام ان النفس
لا تفنى بفناء الجسد بل تصعد لخالقها الى يوم الحساب • ويستشهدون
على ذلك بآيات كثيرة كلها توضح تمييز القرآن بين النفس وبين الجسم •
من هذه الآيات قوله سبحانه « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » هذه الآية توضح أن الحياة هنا
متعلقة بالنفس لأن البدن يتحلل ويفسد كما هو واقع أمامنا • كذلك جاء
في القرآن « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية • »
فرجوع النفس الى خالقها بعد فساد الجسم الحامل لها دليل على
خلودها •

ثم ان اخوان اصفاء لم يكتفوا بالادلة النقلية لكى يثبتوا ان النفس متميزة عن البدن بل سعوا الى اثبات ذلك عن طريق النظر والاعتبار واقامة الادلة البرهانية على ذلك • وهنا نجد انهم جاءوا بأراء لا شك انها طريفة وان كانت تعد امتدادا للأراء الافلاطونية • يقول اخوان الصفاء « اعلم ايها الاخ ان الانسان الباحث عن أمر النفس ، الطالب معرفة جوهرها لو أنه أنصف عقله ورجع الى حكمه وقبل قضاياه ، وفكر في نفسه وتأمل بتمييزه وتصفح حالات جسده من القيام والقعود الحركة والسكون والنوم واليقظة والحياة والممات لاستبان له أن مع هذا الجسد جوهر آخر هو أشرف منه • وان هذا الجسد بالنسبة اليه ما هو الا كدار مبنية فيها ساكن أو كدكان فيه صانع أو كسفينة فيها ملاح أو كدابة عليها راكب أو كقميص ملبوس (١) »

هذا النض يوضح أن الجسم بمفرده لا يمكن أن يتحرك أو يحس أو ينمو أو يحيا ، لاننا نجد سائر الاجسام هذا شأنها • فالحجر ، وهو جسم ، لا يتحرك من نفسه وكذلك الحديد وغيره • • ونحن نشارك هذه الاجسام بجسمنا فلو أن الحركة كانت صادرة عن الجسم من حيث هو لوجب تحرك سائر الاجسام وهذا غير مشاهد • فاذا كان بعض الاجسام يتحرك والبعض الآخر لا يتحرك ، وجب أن ترد الحركة بالنسبة للاجسام المتحركة الى أمر آخر غير جسميتها هذا الامر الآخر هو النفس « ان الجسم من حيث هو جسم متغير فاسد ، مستحيل هالك • ان اصابه برد جمد • وان نام بطلت حواسه وان انتبه لا يشعر بوجوده وان نقل لا يدري أين كان وان ترك لا يتحرك وان حرك لا يحس بذاته ، جاهل لا يعلم شيئا وان لم يسق جف عطشا وان لم يطعم ذبل » (٢)

وفي موضع آخر يقول اخوان الصفاء • • • والجسم من حيث الجسمية ليس بمتحرك والافعال لا تكون الا بالحركة • فالحرك للاجسام جوهر

(١) ج ٤ ص ١٨٢ •

(٢) راجع ج ٤ ص ١٩١ •

آخر وهو الذى نسميه نفسا والنفوس ، من حيث النفسية ، جوهر واحد
كما ان الاجسام من حيث الجسمية جوهر واحد . وانما تختلف بحسب
اختلاف قواها ، واختلاف قواها بحسب اختلاف أفعالها ومعارفها
واخلاقها كما أن اختلاف الاجسام بحسب اختلاف أشكالها ، واختلاف
أشكالها بحسب اختلاف أعراضها (١) .

ثمة دليل آخر ساقه اخوان الصفاء لكى يوضحوا من خلاله
تميز النفس من البدن . فقد ذكروا ان الافعال المحكمة والمتقنة التى
تصدر عن الانسان لا ترد بحال من الاحوال الى الجسم بل الى النفس.
ودونكم عبارات اخوان الصفاء « اترى أن الفاعل لهذه الافعال المحكمة
والصنائع المتقنة التى تظهر على أيدي البشر هو هذا الجسد وحده
والناطق بهذه اللغات المتباعدة والمتكلم بهذه الاقاويل المختلفة والمخبر
عن الامور المنقضية مع الازمان الماضية والعالم بالاشياء الموجودة في
الاماكن الغائبة والمنبئ عن الحوادث الكائنة في الازمان المستقبلية
والمستتبط غرائب العلوم من خواص جواهر العدد واشكال الهندسة
وتأليف اللحون وتشريح الاجساد . . هل هو هذا الجسد وحده — أو
تنسب هذه العلوم والاقاويل والفضائل الى مزاج الجسد » (٢) .

لاشك أن كل هذه التصاريح والافعال انما ترجع الى أمر آخر غير
الجسد ، ترجع الى النفس بقواها المنبئة في الجسم فهي المسكة
للجسم عن أن يتحلل وهي المصرفة له شئونه .

وبعد أن يورد اخوان الصفاء هذه الادلة العقلية والنقلية على
تميز النفس من البدن يحاولون تأكيد رأيهم هذا بشواهد من التاريخ .
وهنا يذكرون ما يذهب اليه البراهمة وحكماء الهند من احراقهم البدن لانهم
يعتقدون انه حجاب يحجب النفس عن المعرفة . كذلك يذكرون هنا قول

(١) ج ١ ص ٢٩٣ .

(م ٢٥ — علم الكلام)

موسى عليه السلام لاصحابه « توبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم » فالمقصود بقتل الانفس هنا الاجسام لان النفوس لا تقتل بالسيف (وهو ما أمر به الذين عبدوا العجل في غيبته عند الجبل) أيضًا يشير اخوان الصفاء الى موافقة السحرة على أن يقتلوا ويصلبوا على يد فرعون وذلك لايمانهم بفساد الجسد وبقاء النفس .

كذلك يستشهد اخوان الصفاء في حديثهم عن تمييز النفس من البدن بما حدث من اجتماع الحواريين مع السيد المسيح في بيت المقدس ووصيته لهم أن يبنوا دعوته في بقاع العالم دون أن يخشوا ملكا أو حاكما لان الملك أو الحاكم لن يستطيع أن يفعل لهم شيئاً . انه اذا أراد ايداء نفر منهم فسوف يقضى على الجسد وحده ، أما النفس فلن يتمكن منها . والانسان انما هو كذلك بنفسه لا بجسمه . يقول السيد المسيح عليه السلام في وصيته لحوارييه انى ذاهب الى أبى وأبيكم وأنا أوصيكم بوصية قبل مفارقتى ناسوتى وأخذ عليكم عهدا وميثاقا ، فمن قبل وصيتى وأوفى بعهدى كان معى غدا ، ومن لم يقبل وصيتى فلسنت منه فى شىء ولا هو منى فى شىء فقالوا له : ما هى ؟ قال : اذهبوا الى ملوك الاطراف وبلغوهم منى . ما القيت اليكم وادعوهم الى ما دعوتكم اليه ولا تخافوهم ولا تهابوهم . فانى اذا فارقت ناسوتى فانى واقف فى الهواء عن يمينه عرش أبى وأبيكم وأنا معكم حيث ما ذهبتم ومؤيدكم بالنصر والتأييد باذن أبى (١) .

كذلك يذكرون موقف سقراط من تلاميذه من جهة ومن القانون من جهة أخرى ، وكيف انه قبل أن يشرب السم لان فى موته حياته . ذلك ان النفس عنده سوف تعود الى خالقها ، سوف تعود الى عالمها المعقول . ولا شك أن سعادتها تكمن فى مفارقتها للبدن لا فى ارتباطها به .

على أن أهم ما أورده اخوان الصفاء هنا ذلك النص الرائع الذى ذكره أفلوطين فى « التساعيات » « وفحواه » انى ربما خلوت بنفسى

وخلعت بدنى وصرت كائى جوهر بلا بدن فأكون فى ذاتى خارجا عن جميع الاشياء فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا باهتا ، فأعلم أنى جزؤ من أجزاء العالم الاعلى الفاضل^(١) .

لقد أفادت جماعة اخوان الصفاء من هذا الاتجاه الافلاطونى المحدث الذى يذهب الى أن النفس طالما انها بعيدة عن العالم المعقول ، العالم النورانى ، فانها ستظل غريبة وهذه الغربة لن تشعر بها الا بعد أن تبدأ فى المعرفة . ذلك أن النفس البشرية اذا ظلت منغمسة فى شهوات البدن ، جاعلة القيادة له ، خاضعة لاوامره وحاجياته الدنيوية فانها بكثره انشغالها سوف تنسى عالمها ، سوف تنسى مصدرها النورانى . لكنها بالرجوع الى ذاتها وادراك تميزها من البدن ، سرعان ما تسعى للخلاص منه والهروب من سجنه . يقول اخوان الصفاء : ان النفس « تشفق على الجسد وتصونه وتحن عليه ما لم تعلم بأن لها وجودا خلوا من الجسد ، وان ذلك الوجود خير وأبقى وألذ وأحسن من هذا الوجود والبقاء الذى مع الجسد . فاذا انتهت النفس من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة وأحست بغربتها فى هذا العالم الجسمانى وأنها فى أسر الطبيعة فى بحر الهوى تائهة فى قعر الاجسام مبتلاة بخدمة الاجساد مغرورة بزينة المحسوسات ، وبأن لها حقيقة ذاتها وعرفت فضيلة جوهرها ونظرت الى عالمها وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهوى وأبصرت تلك الالوان والاصباغ والملاذ العقلية وعينت تلك الانوار والبهجة والسرور والروح والرياحان ، هانت عليها مفارقة الجسد سمحت باتلافه فى رضى الله عز وجل »^(٢) .

النفس وقواها :

بالرغم من أن اخوان الصفاء قد ذهبوا الى أن النفس متميزة من البدن وأنها من عالم آخر يختلف عن العالم الذى ينتمى اليه البدن ، ومع

(١) تارن ج ١ ص ١٣٨

(٢) ج ٤ ص ٢٦ .

أنهم ذهبوا الى أنها خالدة وأن البدن فان أقول رغم ذلك كله ، فان اخوان الصفاء قد اختهوا الى القول بأن ثمة صلة وثيقة بين النفس وبين البدن : فهناك فعل وانفعال سواء من جانب النفس تجاه البدن ومن جانب البدن تجاه النفس ، فالنفس تفعل في البدن وتتفعل عنه وكذلك البدن يفعل في النفس وينفعل عنها . ذلك ان النفس منتشرة في البدن حيث توجد لها قوى متعددة بتعدد وظائفها . والتقسيم المألوف للنفس عامة هو أنها تنقسم الى : نباتية وحساسة ثم ناطقة . وسوف نطرح هنا جانبا النفس النباتية لأنها لا تعنينا هنا في شيء وسوف نكتفى هنا بعرض موجز لقوى النفس : الحساسة والناطقية .

أما عن النفس الحساسة فان اخوان الصفاء يذهبون الى القول بأن للنفس البشرية خمس قوى حسية منتشرة في البدن : هي السمع والبصر والشم والذوق ثم اللمس . صحيح أن عضو الحس هنا جزء من الجسم وليس جزءا من النفس لكن ينبغي أن يلاحظ أن عضو الحس هنا لا قيمة له الا بالنفس . أى أن عضو الحس هنا بمثابة واسطة أو خادم لدى النفس يؤدي لها خدماتها المتعلقة بالعالم المحسوس ، فالحواس الخمس بمثابة جواسيس للنفس البشرية ، وهذه الجواسيس من أهم واجباتها نقل العالم المحسوس الى النفس البشرية . وذلك يتم بتلقى الاشارات والتجيبات التي في العالم الخارجى والانفعال عنها ثم نقل هذه الانفعالات الى القوى الأخرى . فهذه القوى الخمس « حساسة كأنها أصحاب الاخبار وان النفس قد ولت كل واحدة منها ناحية من مملكتها لتأتيها بالاخبار من تلك الناحية من غير أن تشترك معها قوة أخرى » (١) . فالاذن خاصة بالاصوات واللسان خاص بالطعوم والانف خاص بالروائح والعين خاصة بالالوان وهكذا ويشبه اخوان الصفاء هذه القوى الخمس بمثابة رسل من قبل ملك واحد ، ولكل رسول شريعته الخاصة الموجهة نحو أناس لا يحصى عددهم الا الله .

هذه القوى الحسية الخمس يقابلها خمس قوى أخرى هي ما تعرف بقوى النفس الناطقة بمعنى أن القوى الحسية الخمس السابقة يشترك فيها الانسان والحيوان أما القوى الخمس التي سنأتى الآن على ذكرها فانها تنسب الى الانسان باعتباره كائنا عاقلا ، باعتباره كائنا مفكرا لا باعتباره كائنا حيا حساسا . ونظرا لبساطة أسلوب اخوان الصفاء في تعبيرهم عن أفكارهم سوف أكتفى هنا بما ذكروه بشأن هذه القوى الخمس وما أشاروا اليه من اختلافها عن القوى الحسية .

يقول اخوان الصفاء « اعلم يا أخى أن للنفس الانسانية خمس قوى أخرى تنسب نسبتها الى النفس غير نسبة هذه الخمس التي تقدم ذكرها ، وسريانها في أعضاء الجسد خلاف سريان أولئك ، وأفعالها لا تشبه أفعالها . وذلك ان هذه القوى الخمس هي كالشركاء المتعاونات في تناولها صور المعلومات بعضها من بعض . وثلاث منها نسبتها الى النفس كنسبة الندماء من الملك الحاضرين مجلسه دائما ، المطلعين على أسرارهم ، المعينين له في خاصة أفعاله ، وهي القوة المتخيلة التي مجراها مقدم الدماغ . والثانية القوة المفكرة التي مجراها وسط الدماغ . والثالثة القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ . وواحدة منها نسبتها الى النفس كنسبة الحاجب والترجمان عن الملك ، وهي القوة الناطقة المخبرة عنها معاني ما في فكرها من العلوم والحاجات ، ومجراها في الحلقوم الى اللسان . وواحدة منها نسبتها الى النفس كنسبة الوزير الى الملك ، المعين له في تدبير مملكته وسياسة رعيته ، وهي القوة التي بها تظهر النفس الكتابة والصنائع اجمع ، ومجراها في اليدين والاصابع . فهذه القوى الخمس هي كالمعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات .

بيان ذلك ان القوة المتخيلة ، اذا تناولت رسوم الحسوسات من القوى الحسية ، أدركت وأدت اليها فتجمعها كلها ، وتؤديها الى القوة المفكرة التي مجراها وسط الدماغ حتى تميز بعضها من بعض ، وتعرف الحق من الباطل والصواب من الخطأ ، والضرر من النافع ، ثم تؤديها الى القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ لتحفظها الى وقت الحاجة

والتذكّار • ثم أن القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة ، وتعبّر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين في الوقت •

ولما كانت الاصوات لا تمكث في الهواء الا ريثما تأخذ الاسماع حظها ثم تضمحل ، اقتضت الحكمة الالهية والعناية الربانية ، واحتالت الطبيعة بأن قيدت تلك الالفاظ بصناعة الكتابة • وذلك أن القوة الصناعية اذا أرادت تقييدها صاغت لها صورا من الخطوط بالقلم وأودعتها وجوه الالوان ، وبطون الطوامير ، ليبقى العلم مفيدا فائدة من الماضيين للغابرين ، وأثرا من الاولين للآخرين ، وخطابا من الغائبين للحاضرين » (١) •

ولقد أشار اخوان الصفاء الى الفرق بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العقلية (بين فعل الحس وبين فعل العقل) فذكروا أن وجود المحسوس أمام الحواس شرط رئيسي لانفعال أعضاء الحس عنه ، أما بالنسبة للقوى الروحانية فليس شرطا أن يوجد المحسوس لكي تتم المعرفة • وفضلا عن هذا فان الحواس لا تحفظ احساساتها أما القوى الروحانية فانها تحفظ معقولاتها لدى القوة الحافظة •

ومن جهة ثالثة فان قوى الحس الظاهر (الحواس الخمس) تعمل كل قوة منها كما لو كانت مستقلة عن القوى الاخرى ، أما قوى النفس الروحانية فانها تتعاون فيما بينها لكي يتم فعل المعرفة (٢) •

وفي عبارات لطيفة يوضح لنا اخوان الصفاء أن ثمة مراتب لافعال النفس الانسانية : فالنظر في المحسوسات غير النظر في المعقولات ، والتفكر في الامور الدنيوية لا يقارن بمثيله في امور الآخرة • أي أن الافعال التي تقوم بها النفس الناطقة (العقل) أشرف بكثير من الافعال التي تقوم بها النفس الحسية • فقد نص اخوان الصفاء هنا على « أن أفعال هذه القوى (=المقصود قوى النفس) بعضها يشبه أفعال الاشراف والرؤساء

(١) ج ٢ ص ٤٧١ — ٤٧٢ •

(٢) راجع في هذا الصدد ج ٢ ص ٤١٤ وما بعدها •

في المدينة وبعضها يشبه أفعال التجار والباعة وجلابى الامتعة الى المدينة وبعضها يشبه أفعال العيارين والمفسدين في المدينة وبعضها يشبه أفعال السلطان والجند المقاتلين في المدينة وبعضها يشبه أفعال القضاء والعدول والمصلحين في المدينة وبعضها يشبه أفعال الشياطين والفتيان والجهل ، وبعضها يشبه أفعال العلماء والفقهاء وأهل الدين» (١) .

وعند اخوان الصفاء نجد أن الحس والعقل شرطان رئيسيان لكي تتم عملية المعرفة : فكل قوة من هاتين القوتين تكمل الاخرى . الحس بمثابة المادة والعقل بمثابة الصورة ، فالحس يؤدي المحسوسات الى العقل والعقل هو الذى يقوم بعملية التمييز والربط والحكم . ومن هنا ذهب اخوان الصفاء الى أن المعرفة فعل العقل وليست من عمل الحواس . ليس هذا فحسب ، بل ان اخوان الصفاء قد أدلوا برأى في هذا الشأن سبقوا به بعض كبار الفلاسفة المحدثين وأقصد بذلك ما ذهبوا اليه من أن الحس لا يخطئ البتة لان الحس لا يحكم وأن ما يحكم هو العقل . ولهذا فان الخطأ ، فيما يتعلق بالمحسوسات ، ينشأ من الربط الخاطئ بين ما يراه العقل من خلال الحواس وبين ما لديه من أفكار مسبقة يقول اخوان الصفاء :

« اعلم أن الانسان اذا رأى ثمرة من بعيد ، يعلم من وقته انها حلوة أو مرة أو طيبة ... وليس علمه بهذه الصفات كلها بطريق البصر ولكن بالقوة المفكرة وبرؤيتها وتجاربها وما جرت لها به السعادة . وكذلك اذا أخطأ في حكم شيء من هذه فليس الخطأ من قبل الباصرة ولكن من قبل المفكرة اذا حكمت من غير رؤية ولا اعتبار . مثال ذلك اذا رأى الانسان السراب فظن أنه الماء ، فليست الباصرة هي المخطئة ولكن المفكرة حكمت بأن ذلك المتلون يناله اللمس والذوق ، وهو جسم سيال رطب ، فلما جاء لم يجده بهذا الوصف فبان خطأها . فسييل المفكرة اذا أدت اليها

المتخيلة أثر حاسة واحدة الا تحكم أو تستخبر حاسة أخرى • فان شهدت لها حكمت عند ذلك بأنها كيت وكيت^(١) •

هذا ما ذهب اليه اخوان الصفاء في بيان قوى النفس الناطقة وفي بيان فعلها • ونحن نأخذ عليهم ما يلي :

١ — ان اخوان الصفاء قد فاتهم بيان أهمية قوى الحس الباطن وهي القوى التي لا تنقل في أهميتها عن الحس الظاهر وقوة العقل لدى الانسان •

٢ — أنهم في حديثهم عن قوى النفس المفكرة مزجوا بين هذه القوى وبين قوى النفس الحسية (كالتهييل مثلا) •

٣ — مع أن اخوان الصفاء قد اغفلوا الحديث عن قوى الحس الباطن ، الا أنهم مزجوا بين هذه القوى وبين قوى النفس المفكرة •

٤ — ليس هذا فحسب بل ان اخوان الصفاء قد نسبوا بعض قوى الحس الظاهر الى قوى النفس المفكرة • فلقد اعتقدوا أن قوة النطق (اللسان) ترد الى نفس المفكرة ، مع أننا نعلم أن (الفكر) شيء وان التعبير عن هذا الفكر أمر آخر • لان التعبير عن الفكر بالكلام لا يتم الا باللسان وهو عضو من أعضاء الحس الظاهر •

٥ — ثم أن اخوان الصفاء قد ساروا على ما ذهب اليه القدماء من تقسيمهم « العقل » الى مناطق نفوذ ان صح التعبير ، فجعلوا مقدمته للتهييل وجعلوا مؤخرته للحفظ ، اما المنطقة الوسطى فقد نسبوا اليها « التفكير » وقد أثبتت الدراسات أن هذا التقسيم باطل •

ومهما يكن الامر فان اخوان الصفاء ، رغم قولهم بوجود مناطق نفوذ لكل قوة من قوى النفس الناطقة ، الا أنهم ذهبوا الى أن النفس

واحدة ، وان تعدد أسمائها لا يرجع الى ذاتها بل يرجع الى ما يظهر من أفعالها • • بمعنى أن النفس اذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو فانها تسمى من هذه الجهة نفسا نامية ، واذا فعلت في الجسم الحس والحركة والتعلم فانها تسمى ، حينئذ ، النفس الحساسة • وأخيرا فان هذه النفس اذا فعلت الفكر والتمييز والقياس وغيرها فانها تسمى ناطقة أو مفكرة • ان النفس اشبه بشجرة لها ثلاثة أغصان رئيسية ، وكل غصن من هذه الاغصان له عدة فروع • وكما أن تعدد الفروع والاغصان لا يؤدي الى تعدد الاصل فان الامر كذلك فيما يتعلق بالنفس الانسانية • فرغم تعدد وظائفها ومهامها فان ذلك لا يعنى وجود عدة نفوس مستقلة داخل الانسان •

٣ - العالم عند اخوان الصفاء

تمهيد :

يمهد اخوان الصفاء لرأيهم في الطبيعة بذكر أن معظم من سبقهم من الباحثين لم يفهم الطبيعة فهما تاما • فلقد ذهب بعض الفلاسفة من قبل الى أن الطبيعة تفعل بذاتها فعلا مستقلا وانها لم تخلق ، وان كل ما يحدث فهو حادث بالطبع وما الحدوث الا خروج الشيء الكامن من الازل الى حيز الوجود الفعلي • ومنهم من ذهب الى أن الأفعال التي نشاهدها متولدة تنسب الى النجوم ، ومنهم من ذهب الى نسبتها لاصدفة والبخت ، ومنهم من نسبها الى الاقتران والمشاهدة الى آخر ذلك • وذهب فريق آخر الى أن الطبيعة لا فعل لها أصلا ، بل لا توجد طبيعة ، وان كل ما يشاهد من الحوادث انما مرده الى الله الفاعل المطلق لكل شيء سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا ، فيه نفع للمخلوقات أو يلحق ضررا بها •

يعترض اخوان الصفاء على هذه الآراء السابقة موضحين أنها لم تفهم الطبيعة حق الفهم • لان الطبيعة ، كما ذهبوا قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها في جميع الاجسام التي دون فلك القمر سارية في جميع

أجزائها^(١) وهذه القوة (أو القوى) السارية في الاجسام ، يرى اخوان الصفاء ، انها من جهة النقل تسمى الملائكة ، أما من حيث التفكير الفلسفى فانها قوة طبيعية تفعل أفاعيلها بذاتها . والطبيعة عندهم ، وهى تفعل أفعالها ، انما هى موكلة من الله جل شأنه ، ولهذا فانها فاعلة بأذنه .

وبهذا التعريف السابق لفهوم الطبيعة ، رد اخوان الصفاء على من زعم ان الطبيعة لا فعل لها ، اذ أن الفعل لا يصدر الا من قادر حى والطبيعة كما أشاروا ، ليست أجساما فحسب ، كما أنها ليست أرواحا كلية . فالجسم بذاته لا يتحرك ، والاجسام كلها مشتركة في الجسمية ، ولا خلاف على ذلك وهذا يعنى أن الحركة ، أو بمعنى أدق القوة المحركة للاجسام ، أمر زائد على صفة الجسمية . هذه القوة المحركة من النفس الكلية السارية والمنتشرة في الاجسام جميعها ، والطبيعة في كل هذا تتخذ من النجوم والافلاك والاجسام (معادن — نبات — حيوان) وسيلة للوصول الى ما تريد . تماما كما يفعل النجار بالكتلة الخشبية التى أمامه ، فبوسعه أن يحولها الى أنواع مختلفة من الاشكال حسب الغرض المنشود . وذهب اخوان الصفاء الى أن الله لا يفعل في الطبيعة أو يباشر فعله فيها ، حيث أنه وكل الملائكة ، أو بتعبير فلسفى القوى الطبيعية التى تباشر أفعالها بذاتها . فالله لا يباشر الاجسام بنفسه ولا يتولى الافعال بذاتها ، بل يأمر ملائكته الموكلين وعباده المؤيدين فيفعلون ما يؤمرون^(٢) وعلى ذلك فان الافعال التى نشاهدها في الطبيعة اذا نسبت الى الله فانها تنسب اليه على سبيل المجاز فحسب .

(١) رسائل اخوان الصفاء : الرسالة الرابعة في الاثار العلوية ص ٤٢ ويرد هذا التعريف في غير موضع من الرسائل منها على سبيل المثال الرسالة الخاصة بتكوين المعادن ص ٨٢ والرسالة الخاصة بهامية الطبيعة ص ٨٨ وننبه الى أننا اعتمدنا في هذا الصدد على النشرة القديمة لرسائل اخوان الصفاء التى طبعت سنة ١٣٠٥ هـ .

(٢) في تكوين المعادن ص ٥٨ .

وهذه القوة الكلية (النفس الكلية) سارية في جميع الاجسام
 « التى دون فلك القمر من لدن كرة الاثير الى منتهى مركز الارض(١) » .
 أى انها سارية في العناصر الاربعة والاشياء الحاصلة عنها . فهى سارية
 فى الارض والماء والنار والتراب والموجودات الاخرى مثل المعسادن
 والنباتات والحيوانات . وهذه القوة هى التى تحرك الموجودات كلها
 تسكنها وتدبرها فهى « المثمة والمبلغة لكل واحد منها الى أقصى مدى
 غاياتها بحسب ما يليق بواحد منها كما شاء بارئها »(١) .

والامر الذى يشك فيه هو حقيقة النفس الكلية بقواها المتعددة
 التى هى سبب لكل كائن وفاسد فى الطبيعة . فهذه النفس الكلية يمكن أن
 تفسر على أنها الطبيعية ، ويمكن أن تفسر بأنها ملائكة الله الموكلين . ذلك
 ان اخوان الصفاء لم يبينوا بالتحديد وجهة نظرهم فى هذا الصدد .
 والواقع ان المرء لا يعرف حقيقة النفس الكلية عند هذه الجماعة . فهل
 هى بالفعل قوة الهية سارية فى الاشياء ومحركة لها ، أم أن هذه القوى
 طبيعية ومن ثم لا يكون الله هو الفاعل . ان النصوص التى بين أيدينا
 لا تعطينا جوابا شافيا عن ذلك ، وان كنا نميل الى الاعتقاد ، بأن اخوان
 الصفاء كانوا يقصدون بهذه القوة (النفس الكلية) الطبيعة ذاتها ،
 لا ملائكة الله الموكلين . ويمكن ان نستند الى نص له أهمية بالغة فى هذا
 الصدد . ففى الرسالة الخاصة بمعنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ،
 نجد اخوان الصفاء يقولون « اذا قلنا النفس الكلية فانما نعنى بها نفس
 العالم بأسرها ، واذا قلنا العقل الكلى فانما نعنى به قوة النفس الكلية
 السارية فى جميع الاجسام المتحركة المدبرة لها ، المظهرة بها ومنها أفعالها
 وآثارها واذا قلنا الهيولى الاولى فانما نعنى بها الافلاك والكواكب
 والاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض ، واذا قلنا
 الانفس البسيطة ، فانما نعنى بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه

(١) فى ماهية الطبيعة ص ٨٨ .

(٢) فى ماهية الطبيعة ص ٨٨ .

الاجسام السارية فيها ، وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا^(١) ففى هذا النص يبين الاخوان أن الانفس الجزئية أو القوى الطبيعية السارية في العالم هي ما يسمى بالملائكة أى أنها ليست بالفعل الملائكة . فاخوان الصفاء اطلقوا على الانفس اسم الملائكة ، بقصد اخفاء حقيقة رأيهم وذلك لاسباب سياسية أو عقائدية . وهذا أمر ليس بغريب لانهم ، كما أثرنا ، كانوا مجهولين . ولقد ذكروا في موضع آخر أن التفرقة بين كون هذه القوى ملائكة روحانيين أو قوى طبيعية ، تفرقة لا أهمية لها ، في نظرهم ، فيقولون : « والعبارات مختلفة ، والمعنى واحد وانما نسبت الفلاسفة الحكماء هذه المصنوعات الى القوى الطبيعية وصاحب الشرع الى الملائكة^(٢) » ، والسؤال الآن هل المعنى بحق واحد .

تصور العالم :

تأثر اخوان الصفاء في تصورهم للعالم بالافلاطونية المحدثة . فعندهم أن العالم على شكل كرات ، وكل كرة عليا تفيض على ما تحتها . وأول الموجودات بطبيعة الحال الله ثم نجد بعد ذلك : أن أول ما فاض عن الله العقل الذى هو أول موجود من موجودات البارى جل وعز . ويأتى بعد العقل النفس ، يليها الهيولى الاولى بأبعادها الثلاثة ثم يلي ذلك الطبيعة ، ويلي الطبيعة الجسم (أو الجسمية) ثم الافلاك يليها الاركان الاربعة وأخيرا والمولدات التى تشمل المعادن والنبات والحيوان^(٣) كذلك نجد اخوان الصفاء قد رتبوا الافلاك على شكل دوائر وهم في ذلك لا يختلفون . فنجد ان أول شىء هو فلك المحيط ثم فلك الكواكب الثابتة ثم فلك زحل ثم فلك المريخ ثم الشمس فلك الزهرة ، فلك عطارد ثم فلك

(١) الرسائل : في معنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ص ٢٦

(٢) الرسائل : في اجناس النبات والحيوان .

(٣) في مبادئ الموجودات العقلية على رأى فيثاغوراس ص ٤ وقارن :

دى يور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٦٩ .

القمر ، وبعد ذلك نجد العناصر الاربعة بترتيبها الطبيعى حيث نجد أن كرة النار تلى القمر يليها فى الترتيب الماء ثم الهواء وأخيرا كرة الارض^(١) وهذه الأخيرة واحدة بجميع ما عليها ، حيث تحتوى على جبال وعمران ، وهذه الكرة واقعة فى مركز العالم والهواء يحيط بها من كل ناحية والبحار محيطة بها وسارية تحتها كذلك • ولقد شاعت حكمة البارى ان لا تغمر المياه العالم كله لان فى ذلك خرابا له بأسره •

وفلك المحيط دائم الدوران ، يدور من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وهو يدور كل يوم وليلة دورة واحدة • وقد كان اخوان الصفاء يعتقدون ، كغيرهم ، ان الارض ثابتة والافلاك تدور فوقها وتحتها •
ويقسم اخوان الصفاء الفلك المحيط الى اثنى عشر قسما عرفت بالابراج وهى : الحمل — الثور — السرطان — الاسد — السنبله — الميزان — العقرب — القوس — الجدى — الدلو ثم الحوت • ونجد أن اخوان الصفاء قد قسموا الاشياء تقسيمات رباعية كثيرة • فالزمان عندهم يشمل أربعة أقسام : الربيع والصيف والخريف • ونجد كذلك الجهات اربع المشرق والمغرب والجنوب والشمال • والاركان أربعة وهى : النار والهواء والماء والارض • والطبائع أربع هى : الحرارة البرودة والرطوبة واليبوسة والاخلاط أربعة هى : الصفراء والسوداء والبلغم والدم • والرياح أربعة وهى : الصبا والدبور والجرياء والتمين • وهذه التقسيمات الرباعية هى ما ذكرها جابر بن حيان فى رسائله ، وهما معا صدى للنزعة الفيثاغورية فى هذه الناحية •

ويرى اخوان الصفاء ان البروج هى بالنسبة الى الكواكب بمنزله الجسد للروح اذ أن لكل كوكب بيتا خاصا من البروج • ويصف اخوان الصفاء الكواكب بصفات بشرية مجضة وعلى أساس هذه الصفات يمكن للانسان أن يفسر صلاح العالم أو فساد^(٢) • فلهذه الكواكب وتحركاتها

(١) فى علم النجوم والافلاك ص ٥٦ — ٥٧ •

(٢) راجع بالتفصيل : فى علم النجوم والافلاك ص ٦٢ وما بعدها •

في البرج أثر كبير على عالم الكون والفساد • وكيف لا وهي التي تشع نورها ونارها على العناصر الاربعة فتكون ، أو أن شئت لتكون ، عنها الاشياء حيث تنشأ أولا المعادن ثم النبات وأخيرا الحيوانات • وليست الكواكب فاعلة أجناس الحيوانات وحسب ، بل كذلك صور الموجودات فلقد ذكروا أن « اختلاف اجناسها (الموجودات) وأنواعها بحسب اختلاف أشكال الفلك واختلاف الاماكن والازمان »^(١) وهذا يعنى أن الحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد ، علمنا هذا ، انما هي صدى لكل ما يحدث في العالم العلوى ، ان حوادث علمنا « تابعة لدوران الفلك وحادثة عن حركات كواكبه وسيرها في البروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها باذن الله تعالى »^(٢) •

ولقد قسم اخوان الصفاء علم النجوم ثلاثة أقسام :

١ — القسم الاول يسمى علما الهيئة وهو خاص بمعرفة تركيب الافلاك وكمية الكواكب وأفعالها وما يتبع ذلك •

٢ — القسم الثانى هو الخاص بمعرفة الجداول الفلكية وحل الزيجات وعمل التعاديم واستخراج التواريخ •

٣ — القسم الثالث خاص بأحكام النجوم وفحواه : الاستدلال بالنجوم على الافعال التي يمكن أن تحدث في المستقبل أى التنبؤ بوقوع الامور على أوضاع معلومة^(٣) •

ومادة الافلاك تختلف كلية عن مادة عالم الكون والفساد • ولقد جعلها اخوان الصفاء — كما فعل أرسطو — من الاثير لكي لا تستحيل أو تفقد كسائر العناصر الاخرى • فالافلاك « لا تقبل الكون والفساد

(١) المرجع السابق ص ٧٦ •

(٢) من الادوار والاكوار ص ٥٢ •

(٣) راجع : في علم النجوم وتركيب الافلاك ص ٥٦ •

والتغير والاستحالة والزيادة والنقصان ... وأن حركتها دورية»^(١).
ومعلوم أن كل الاجسام التي تحت فلك القمر كائنة فاسدة وأن حركتها ليست دورية اذ أنها : اما من المركز واما الى المركز ، أعنى أن حركتها مستقيمة . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن مادة الكواكب مشابهة لمادة الكائنات الاخرى من عدة نواح : فنحن نجد القمر جسما مظلما كالارض تماما . كذلك توجد بعض الكواكب التي تشارك الهواء في شفافيته . أيضا تشارك الشمس النار في صفة النورية وهكذا . ويتوصل اخوان الصفاء من ذلك الى القول بأن الاجسام الفلكية لا تختلف عن الاجسام التي تحت سطح القمر الا في الحركة الدائرية . هذا مع أنهم جعلوا مادة الافلاك من عنصر مخالف للعناصر الاربعة .

ويذهب الاخوان الى أن كل جسم في مكانه الطبيعي لا وزن له ، فلا يمكن القول انه ثقيل أو خفيف حينذاك لان « الخفة والثقل يعرضان لبعض ، الاجسام بسبب خروجها من أماكنها الخاصة بها »^(٢) . الى أماكن أخرى غير طبيعية لها . فالارض في مكانها ليست ثقيلة ولا خفيفة والنار وكذلك سائر الاجسام . وهذا يعنى :

(ا) ان الجسم في حد ذاته لا وزن له .

(ب) انه اذا كانت توجد حركة في العالم فذلك دليل على أن الاجسام — المتحركة — ليست مستقرة في أماكنها ، بحيث يمكن القول أن الحركة ، ومعها الثقل ، أمر راجع الى التنازع من أجل الوصول الى المكان الطبيعي .

ويكفى أن نطالع رأى اخوان الصفاء عن الكواكب حتى نعرف أهميتها في مذهبهم « اعلم أن وقوف الافلاك عن الدوران هو موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة النفس الكلية الفلكية عن الاجسام كلها دفعة واحدة وتلك هي القيامة الكبرى والبوار الكلى وبطلان الجملة ، لان موت كل شخص من أشخاص الحيوانات هو مفارقة نفسه جسده وهو قيامته »^(٣).

(١) رسالة الكون والفساد ص ٣١ .

(٢) الكون والفساد ص ٣٢ .

(٣) في تكوين المعادن ص ٥٩ .

اخوان الصفاء والفيثاغورية :

أما عن الاثر اليوناني في اخوان الصفاء فمما لا شك فيه أنهم قد تابعوا الفيثاغورية المحدثّة في معظم ما ذهبوا اليه • ويكفى أنهم كتبوا رسالة « في مبادئ الموجودات العقلية على رأى فيثاغوراس » وكتبوا كذلك رسالة أخرى تحت عنوان « المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفاء » ونجدهم قد تحدثوا في رسالة تكوين الحيوان عن الاعداد وعلاقاتها بالموجودات، وهذا يدل على الاثر الكبير الذي أحدثه الفيثاغوريون على اخوان الصفاء •

نفى الرسالة الخاصة بالمبادئ العقلية على رأيهم يقولون أن الموجودات نوعان : كلية وجزئية • والموجودات الكلية عندهم تسع مراتب وهي كتسعة آحاد « أولها البارى الواحد الفرد جل ثناؤه ثم العقل ذو القوتين ثم النفس ذات الثلاثة المقاب ثم المهيولى ذات الاربع اضافات ثم الطبيعة ذات الخمسة أسماء ثم الجسم ذو الست جهات ثم الفلك ذو السبعة المدبرات ثم الاركان ذات الثمانية مزاجات ثم المكونات ذات التسعة الانواع » •

وهم في معظم رسائلهم يؤكدون هذه المنزعة الفيثاغورية ، فيرون أنه ما من عدد من الاعداد الا وقد خلق الله « جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد قل أو أكثر » ، فهذا النص يوضح التأثير الفيثاغوري على الاخوان بجلاء • فاذا كان الواحد عله الاعداد ، فالله عله الموجودات واذا كان الواحد لا جزء له ولا كبر ولا صغر فكذلك الله • واذا كان الواحد سببا في بقاء الاعداد ، فالله سبب كذلك في بقاء الموجودات • واذا كان الاثنان قد نشأ من تكرار الواحد ، فان العقل كذلك نشأ من وجود البارى الذى تأمل نفسه • واذا كانت الثلاثة تلى الاثنان ، فان النفس بقواها الثلاثة تلى العقل وهكذا نصل الى المعادن والنبات والحيوان وكلها يربتها اخوان الصفاء ترتيبا يتفق تمام الاتفاق مع نزعتهم في الاعداد •

أما بعد فإن أبحاث هذه الجماعة بوجه عام كانت مزيجا ومحاولة لدمج آراء غربية عن الاسلام ، أو قد تكون نابعة من الاسلام وفق فهم خاطيء له ، نقول ان أبحاثهم كانت محاولة لزوج كل ذلك في صورة مذهب كامل متناسق • وسواء كانت لهذه الجماعة — من وراء أبحاثها الفلسفية — أهدافا سياسية أم لا ، فإنه من المؤكد أنها قد أخرجت لنا أبحاثا شيقة وطريفة لا يسع الباحث في الفلسفة الاسلامية ، الا أن يدرسها بعناية ودقة • وقد اتضح لنا من تصور هذه الجماعة للعالم أنها حاولت أن توفق بين النزعة الفيثاغورية الافلاطونية من جهة ، والفلسفة الارسطية الطبيعية من جهة أخرى ، وقد نجح اخوان الصفاء في ذلك الى حد كبير •
وفي جملة القول نستطيع أن نقول ما يلي :

- ١ — يرى اخوان الصفاء أن العناصر الاربعة أصل لكل الموجودات كلها •
- ٢ — ان النفس الكلية بقواها المتعددة سبب لكل كائن ولكل فاسد في الطبيعة •

٣ — وهذه النفس الكلية تعد ، عند اخوان الصفاء ، الطبيعة ذاتها وهي في هذا تقترب من أفلاطون • فلقد اشرنا عند اخوان الصفاء الى ان النفس الكلية هي العامل الرئيسي في وجود الموجودات الموجودة وفي بث الحياة في العالم بأسره • وان هذه النفس الكلية سارية في كل الموجودات الموجودة تحت سطح القمر •

٤ — وفيما يتعلق بوجود العالم عن العلة الاولى فقد ذكرنا أن اخوان الصفاء قد تابعوا الافلاطونية في هذا الصدد ، ومن ثم قرروا ان هذا العالم وجد عن الله عن طريق الفيض والصدور الآلى الذى لا يعرف الروية أو الاختيار في الفعل • لكن هذا الرأى السابق يجب أن يؤخذ بعين الحذر اذ توجد بعض النصوص التي ذهبوا فيها الى أن الله مختار في فعله ان شاء فعل وان شاء أمسك عن الفعل تركا مثل المتكلم القادر على الكلام •

(م ٢٦ — علم الكلام)

٥ — والله عند اخوان الصفاء لا يفعل في الطبيعة ولا يباشر فعله فيها ، فهو أن كان له فعل فعلى سبيل المجاز • يقول اخوان الصفاء « يجل الباري جل ثناؤه عن مباشرة الاجسام الطبيعية والحركات الجرمانية والاعمال الجسدانية ، كما يجل الملوك والسادة عن مباشرة الافعال بأنفسهم » •

٦ — الاجسام الموجودة في العالم لا حركة لها بذاتها • فالجسم بذاته لا حركة له ولا سكون ، وانما ذلك من فعل النفس الكلية المحركة للكل والمسكنة للكل •

٧ — العالم السماوى في حركة دائبة لا يقف لحظة واحدة • وكيف يقف وهو الفاعل للعالم الارضى كله ومنشئ الاشياء ومزج العناصر بعضها ببعض • ان وقوف عالم الافلاك عن الدوران معناه « موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة النفس الكلية الفلكية عن الاجسام دفعة واحدة » •

ملاحق الكتاب

ملحق رقم ١

نص عن علم الكلام من كتاب « احصاء العلوم » للفارابى (١)

علم الكلام :

وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال
المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزيف كل ما خالفها بالاقاويل •

وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضا : جزء فى الآراء ، وجزء فى
الافعال •

(وهى غير الفقه) : لأن الفقيه يأخذ الآراء والافعال التى صرح بها
واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الاشياء اللازمة عنها
والمتكلم ينصر الاشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط
منها أشياء أخرى • فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الامرين
جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه
عنها بما هو فقيه •

وأما الوجوه والآراء التى ينبغى أن تنصر بها الملك ، فان قوما من
المتكلمين يرون أن ينصروا الملك بأن يقولوا ان آراء الملك وكل ما فيها من
الاولضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الانسية ، لانها
ارفع رتبة منها : اذ كانت مأخوذة عن وحى الهى ، ولان فيها أسرار
الهيئة تضعف عن ادراكها العقول الانسية ولا تبلغها •

وأیضا فان الانسان انما سبيله أن تفيده الملك بالوحى ما شأنه أن
لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحى ولا فائدة اذا
كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمه وما يمكن اذا تأمله أن يدركه بعقله •

(١) الفارابى : احصاء العلوم — ص ١٣١ — ١٣٨ نشرة الدكتور عثمان
امين — مكتبة الانجلو المصرية ط ٣ سنة ١٩٦٨ •

ولو كان كذلك لوكل الناس الي عقولهم ، ولما كانت بهم حاجة الى نبوة ولا الى وحى • لكن لم يفعل بهم ذلك : فلذلك ينبغى ان يكون ما تفيدہ الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا ادراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا أيضا ، فانه كل ما كان أشد استنكارا عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فوائدا ، وذلك أن التي تأتي بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعها الاوهام ليست هي في الحقيقة منكرة ولا محالة ، بل هي هي صحيحة في العقول الالهية •

فان الانسان وان بلغ نهاية الكمال في الانسانية فان منزلته عند ذوى العقول الالهية منزلة الصبى والحدث والنمر عند الانسان الكامل : فكما ان كثيرا من الصبيسان والاعمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست في الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة ، فكذلك منزلة من هو في نهاية كمال العقل الانسى عند العقول الالهية •

وكما أن الانسان من قبل أن يتأدب ويتحلى يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل اليه فيها أنها محالة ، فاذا تأدب بالعلوم واحتلى بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها ، وانقلبت الأشياء التي كانت عنده محالة فصارت هي الواجبة وصار عنده ما كان يتعجب منه قديما في حد ما يتعجب من ضده ، كذلك الانسان الكامل الانسانية لا يمتنع من أن يكون يستنكر أشياء ويخيل اليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك •

فلهذه الاشياء رأى هؤلاء أن يجعل تصحيح الملل : فان الذى أثنانا بالوحى من عند الله (جل ذكره) صادق لا يجوز أن يكون قد كذب •

ويمصح انه كذلك من أحد وجهين : أما بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه ، وأما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولى الاقاويل على صدق هذا ومكانه من الله جل وعز أو بهما جميعا •

فاذا صححنا صدقه بهذه الوجوه وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب

فليس ينبغي أن يبقى بعد ذلك في الأشياء التي يقولها مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر •

فبهذه وما أشبهها رأى هؤلاء أن ينصروا الملل •

وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا (الملة بأن ينصبوا لها) أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالالفاظ التي بها عبر عنا ثم يتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات : فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وان بعد ، شاهدا لشيء مما في الملة نصروا به ذلك الشيء ، وما وجدوا منها مناقضا لشيء مما في الملة وأمکنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ، ولو تأويلا بعيدا ، تأولوه عليه • وان لم يمكنهم ذلك وأمکن أن يزيّف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه • فان تضادت المشهورات والمحسوسات في الشهادة مثل ان تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا الى أقواهما شهادة لما في الملة فأخذوا وأطرحوا الآخر وزيفوه •

فان لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق احد هذه ولا ان يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة ، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيّف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التي تضاد شيئا منها رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال انه حق لانه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط • ويقول هؤلاء في هذا الجزء من الملة ما قاله أولئك الاولون في جميعها •

فبهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل •

وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء يعنى التي يخيل فيها أنها شنعة، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التي فيها : فإذا أراد الواحد من (أهل تلك الملل) تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم •

وآخرون منهم لما رأوا أن الاقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الاشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الاشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك الى أن يستعملوا معه الاشياء التي تلجئته الى أن يسكت عن مقاومتهم ، أما خجلا وحصرًا أو خوفا من مكروه يناله .

وآخرون لما كاذت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ودفعوا خصمهم عنها بأي شيء اتفق . ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والكابرة ، لانهم رأوا أن من خالف ملتهم أحد رجلين : أما عدو ، والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا في دفعه وفي غلبته ، كما يكون ذلك في الجهاد والحرب وأما ليس بعدو ، ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الانسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة ، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان .

ملحق رقم ٢

نص من مقدمة ابن خلدون (١)

علم الكلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد . فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلى يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ ، ثم نرجع الى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير الى حدوثه في الملة وما دعا الي وضعه فنقول :

ان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر العادة ، وعنهما يتم كونها وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب آخر ، ولا تزال تلك الاسباب مرتقية حتى تنتهى الى مسبب الاسباب وموجدوها وخالقها سبحانه لا اله الا هو . وتلك الاسباب في ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا ، ويحار العقل في ادركها . فاذا لا يحصرها الا العلم المحيط ، سيما الافعال البشرية والحيوانية ، فان من جملة أسبابها في الشاهد القصود والارادات ، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه . والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا ، وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه اذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتبيها . انما هى أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وانما يحيط علما في الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة ، ويقع في مداركها

(١) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ص ١٠٣٥ - ١٠٣٨ - ج ٣ نشرة الدكتور على عبد الواحد وانى ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها • وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس ، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الاحاطة • وتأمل من ذلك حكمة الشارع فى نهيه عن النظر الى الاسباب والوقوف معها فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة : « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون » • وربما انقطع فى وقوفه عن الارتقاء الى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين • نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين •

ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه فى قدرتك واختيارك ، بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض فى الاسباب على نسبة لا نعلمها ، اذ لو علمناها لتحرزنا منها بقطع النظر عنها جملة • وأيضا فوجه تأثير هذه الاسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لأنها انما يوقف عليها بالعادة لا قتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر ، وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » • فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والتوجه الى مسبب الاسباب كلها وفاعلها وموجودها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس قال صلى الله عليه وسلم : « من مات يشهد ان لا اله الا الله دخل الجنة » • فان وقف عند تلك الاسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر • وان سبح فى بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فاننا الضامن له ان لا يعود الا بالخيبة • فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » •

ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه فى ذلك • واعلم ان الوجود عند كل مدرك فى بادى رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها ، والامر فى نفسه بخلاف ذلك ، والحق من ورائه • الا ترى الاصم كيف

ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم الى ذلك تقليد الاباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية فاذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الادراك غير مدركاتنا ، لان ادراكاتنا مخلوقة محدثة . وخلق الله أكبر من خلق الناس . والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقا من ذلك . « والله من ورائهم محيط » . فانتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك ، واعلم بما ينفعك لانه من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك .

وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به المذهب فطمع أن يزن به الجبال ، وهذا لا يدرك . على أن الميزان في أحكامه غير صادق لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتقطن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه ، فقد تبين لك الحق من ذلك .

إذا تبين ذلك فلعل الاسباب اذا تجاوزت في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل العقل في ببداء الاوهام ويحار وينقطع فاذا التوحيد هو العجز عن ادراك الاسباب وكيفيات تأثيرها ، وتفويض تلك الى خالقها المحيط بها ، اذ لا فاعل غيره ، وكلها ترتقى اليه وترجع الى قدرته ، وعلمنا به انما هو من حيث جدورنا عنه . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين : « العجز عن الادراك ادراك » .

ملحق رقم ٣

في اثبات البارى وتوحيد الصانع (١) :

أقول : ان الدلائل التى تدل على اثبات الله عز وجل غير محصاة ولا متناهية فى أوهام الخلائق لأنها بعدد أجزاء أعيان الموجودات ، من الحيوان ، والنبات وغير ذلك مما خفى من الابصار • لأنه ما من شىء وان صغر جسمه ، ولطف شخصه الا وفيه عدة دلائل تعبر عن ربوبيته ، وتصرح عن الهيئة تصريحاً ينتفى مع أدناء الشبهة ، وتزاح العلة • والى هذا المعنى نظر بعض المحدثين وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد ••

فمن الدليل على اثبات البارى سبحانه وتعالى أنه خلاف بين الاوائل والاواخر ان الارض منها عامر مسكون معلوم وعامر مسكون غير معلوم •• منها العرب وفارس والروم والهند •• (وباختصار فان الناس جميعاً) •• لم يختلفوا فى وجود آثار الصانع الحكيم فى هذا العالم وما يشاهدونه فى أجزاءه وأبعاضه واختلاف طباعه ، وتعاقب أعراضه • فاذا صح وجود البارى الازلى القديم الاول السابق ببدائه العقول وشهادة النفوس ، واضطرار الفطرة ، والجاء الخلقة بذلك ، بنى تأسيسهم وعليه بنى تركيبهم الا من شذ من جاهل أو جاحد مؤوف فى نفسه أو مغلوب على عقله • اذ غير مفهوم ولا موهوم أثر من غير مؤثر ، ولا صنع من غير صانع ، ولا حركة من غير محرك • كما يجحد الضرورة وجود كتاب بلا كاتب ، وبناء بلا بان ، وصورة بلا مصور •••

ومن الدليل على اثبات البارى سبحانه : وله النفوس وفزع القلوب اذا حزبت الحوادث اليه اضطراراً (٢) ، اذ لا يوجد مضطر وقد عضدته

(١) ابن سهل البلخى (أبو زيد أحمد) : البدء والتاريخ ج ١ ص ٥٦
نشرة كلمان هوار باريس سنة ١٨٨٩ م

(٢) كقولنا مثلاً : يارب أو ياساتر أو يامعين أو يامنجى •• الخ

نائبة ولدغته ناكبة يفزع الى حجر ، أو شجر ، أو مدد أو شيء من الخلائق ، الا اليه ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم أو صفة . هذا مشاهد عيانا كما تفزع النفس عند المكاره المخوفة الى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفزع الطفل الى ثدى أمه ضرورة وخلقه ...

ومن الدليل على اثبات البارئ جل وعز ، انه لا يخلو لسان أمة من الامم في أقطار الارض وآفاقها الا وهم يسمونه بخواص من أسمائه عندهم ومستحيل وجود اسم لا مسمى له . فمن ذلك قول العرب له : الله وقول فارس : هرمز وايزد ويزدان . وقول الاعاجم بلسان الدرية خذاي وخذاوند وخذايكان . وقول الهند والسند : شيتانبت مهاديو . وقول الزنوج ملكوى وجلوى . وقول الترك بير تنكرى . وقول الروم والقبط والحبشة . لاها ربا قدوسا . وقول اليهود بالعبرانية : ايلوهيم ادناى أهيا شراهيا ...

ومن الدليل على اثبات البارئ سبحانه هذا العالم بما فيه من عجيب النظم وبديع الترتيب ، ومحكم الصنع ، ولطيف التدبير ، والاتقان . فلا يخلو من ثلاثة أوجه : اما أنه لم يزل كما هو ، واما أنه لم يكن فكان بنفسه واما انه كونه مكون هو غيره . فلما استحال أن يكون قديما لم يزل لمقرنة الحوادث اياه ، وان لم يخل من حادث فحادث مثله . واستحال ان يكون الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن أن يبقى نفسه ، فكيف يجوز توهم المعدوم من أن يتركب فيصير عالما !! لم يبق غير الوجه الثالث وهو أن كونه مكون هو غيره ، غير معدوم ، ولا محدث وهو البارئ . ومن الدليل على اثبات البارئ سبحانه تفاضل الخلق في الدرجات والطباع والهمم ، والارادات ، والصور والاخلاق ، وتمايز الاشخاص والانواع من أجناس الحيوان والنبات . فلو أنها مكونة بالطباع لاستوت أحوالها وتكافأت أسبابها ، وكانت تكون في أنفسها مختارة ، ولما يوجد فيها ناقص ولا عاجز ، ولا مضموم ، ولا متأخر

ولقد قرأت في بعض كتب القدماء ان ملكا من ملوكهم سأل حكيما من

الحكماء : ما أدل على الله ؟ فقال له : الدلائل كثيرة ، وأولها مسئلتك عنه •
لان السؤال لا يقع على لاشيء ••

قال الملك : ثم ماذا ؟ قال : شك الشاكين فيه ، فانما يشك فيما هو ،
لا فيما لا هو ••

قال الملك : ثم ماذا ؟ قال : وله البطن إليه ، الذي لا يستطيع
الامتناع منه •

قال الملك : زدنى • قال : حدوث الاثياء ، وتنقلها على غير مشيتها
فقال : زدنى • قال : الحياة والموت ، اللذان يسميهما الفلاسفة
النشوء والبلوى ، فلسست واجدا أحيا نفسه ، ولا حيا الا كارها
للموت •

قال : زدنى • قال : الثواب والعقاب على الحسنه والسيئة الجاريان
على ألسنة الناس •

ملحق رقم ٤

فكرة العلية عند الاشاعرة (١)

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر . مثل الرى ، والشرب ، والاكل والاحتراق ، ولقاء النار ، والنور ، وطلوع الشمس ، والموت ، وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل .. وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى ، لا لكونها ضروريا في نفسه غير قابيل للفرق »

بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات . وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة . والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول .

فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاته النار . فاننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاته النار ، وهم (الفلاسفة) ينكرون جوازه .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي
القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

المراجع

- ابن الاثير : الكامل في التاريخ ج ٦ المطبعة المنيرية سنة ١٣٥٣ هـ .
- ابن الجوزى : تلبيس ابليس (نقد العلم والعلماء — المطبعة المنيرية — نشرة محمد منير الدمشقي) — بدون تاريخ .
- ابن المرتضى : فرق وطبقات المعزلة (النية والامل) تحقيق وتعليق د . على سامى النشار ، عصام الدين محمد على — دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ م .
- ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ط ١ — المطبعة الادبية بالقاهرة ج ١ — ٢ سنة ١٣١٧ هـ ، ج ٣ — ٥ سنة ١٣٢٠ هـ .
- ابن حنبل وآخرين : عقائد السلف — تحقيق : على سامى النشار ، عمار جهمي الطالبى منشأة المعارف سنة ١٩٧١ .
- ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون — تحقيق د . على عبد الواحد واني ج ٣ القاهرة سنة ١٩٦٠ .
- ابن خلكان : وفيات الاعيان وابناء الزمان — نشرة احسان عباس دار الثقافة — بيروت — بدون تاريخ .
- ابن قتيبة : تاريخ الخلفاء (الامامة والسياسة) مصطفى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٣٨٨ هـ — سنة ١٩٦٩ م .
- ابن كرامة الجشمي : شرح العيون (جزءان) — مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٢٧٦٢٥ ب .
- ابو المعين النسفي : التبصرة في الدين مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٢ توحيد .
- د . ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني : علم الكلام وبعض مشاكله — دار الرائد العربى — بدون تاريخ .
- ابو الحسن الاشعري : كلب اللع في الرد على اهل الزيغ والبدع بشره حمودة غرابة — مكتبة الخانجي — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- (م ٢٧ — علم الكلام)

— ٤١٨ —

أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . نشرة د . فوقية حسنة .
محمود — دار الانتصار — القاهرة ط ١ سنة ١٩٧٧ .

أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (جزءان)
نشرة محمد محي الدين عبد الحميد — النهضة المصرية ج ١ سنة
١٩٥٠ م ، ج ٢ سنة ١٩٥٤ م .

أحمد أمين : فجر الإسلام — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ .

أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ١ — ٣ سنة ١٩٦٦ ، ج ٤ سنة ١٩٦٤ — النهضة
المصرية .

أحمد راتب عرموس : الفتنة ووقعة الجمل — دار النفائس — بيروت سنة
١٣٩١ هـ — سنة ١٩٧٢ م .

أخوان الصفاء : رسائل أخوان الصفاء (٤ أجزاء) نشرة بطرس البستاني —
صادر — بيروت سنة ١٣٧٦ هـ سنة ١٩٥٧ م .

أدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (مصر النهضة
في الإسلام) ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريذة — دار الكتاب
العربي — بيروت (مجلدان) سنة ١٩٦٧ م .

الأمدي : أبقار الإنكار — مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم سنة ١٦٠٣
علم الكلام .

الأمدي : غاية المرام في علم الكلام — تحقيق حسن محمود عبد اللطيف نشرة
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٩١ هـ سنة ١٩٧١ م

الأيحي (عضد الدين) : المواقف — استانبول سنة ١٢٩٢ هـ .

الباقلائي (أبو بكر محمد الطيب) : كتاب التهديد — تحقيق الاب رتشر
مكارثي اليسوعي — المكتبة الشرقية بيروت سنة ١٩٥٧ م .

الباقلائي : الانتصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشرة محمد
زاهد بن الحسن الكوثري — مؤسسة الخانجي سنة ١٢٨٢ هـ
سنة ١٩٦٣ م .

البصري (الحسن) وآخرين (الامام القاسمي الرسي ، والقاضي عبد الجبار
بن أحمد الشريف المرتضى : رسائل التوحيد والعدل نشرة محمد
عمارة (جزءان) دار الهلال سنة ١٩٧١ م .

— ٤١٩ —

البغدادي (عبد عمر) : اصول الدين — مكتبة المثنى — بغداد سنة ١٣٤٦ هـ
سنة ١٩٢٨ م .

البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين "نرى" — نشرة محمد محي الدين
عبد الحميد — مكتبة محمد علي سبيح — بدون تاريخ .

التفتازاني (سعد الدين) : شرح المقاصد ج ١ سنة ١٣٠٥ م .

الجرجاني : التعريفات — القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

الجويني : الشامل في اصول الدين . تحقيق د . علي سامي النشار ،
فيصل عون ، سهر مختار — منشأة المعارف سنة ١٩٦٩ م .

الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة واصول الاعتقاد ... حقيقته د . محمد
يوسف موسى ، علي عبد المصم عبد الحميد — مكتبة الخانجي
مسلة ١٩٥٠ م .

الجويني : لمع الادلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة — تحقيق د . فوقية
حسين محبوب — الهيئة المصرية للتأليف والانتباء والنشر سنة
١٩٦٥ م

الخطاط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار — تحقيق د. نبيرج
— القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن يوسف) :
مفتاح العلوم — المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٢ هـ .

الدجيلي (محمد رضا حسن) : فرقة الازارقة — مطبعة النعمان سنة ١٩٧٤ م .

الديلمي (محمد بن الحسن) : بيان مذهب الباطنية ويطالنه . نشرة ر .
شتروطنمان استانبول سنة ١٩٢٨ م .

السيوطي (جلال الدين) تاريخ الخلفاء — نشرة محمد محي الدين عبد الحميد
— المكتبة التجارية ط ٣ سنة ١٩٦٤ .

الشهرستاني : كتاب الملل والنحل (جزءان) : تخريج : محمد بن فتح الله
بدران — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٦ م .

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام — حرره وصححه : الفرد جيوم —
مكتبة المثنى — ببغداد — بدون تاريخ .

— ٤٢٠ —

الشيبى (د . كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع — دار نشر ط ٢ سنة ١٩٦٩ م .

الغزالي : فضائح الباطنية — حققه وقدم له : د . عبد الرحمن بدوي — دار القومية للطباعة والنشر سنة ١٣٨٢ هـ سنة ١٩٦٤ م .

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — مصطفى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٦٦ م .

الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة — نشرة د . سليمان دنيا — عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٦١ م .

الفارابي : احصاء العلوم — حققه وقدم له . د . عثمان امين — مكتبة الانجلو المصرية ط ٣ سنة ١٩٦٨ م .

القمي (سعد بن عبد الله أبو خلف الاشعري المتوفى سنة ٣٠١ هـ) : كتاب المقالات والفرق — صححه وقدم له د . محمد جواد مشكور مطبعة حيدري — طهران سنة ١٩٦٣ م .

الكرماني (حيد الدين) : راحة العقل . تحقيق : محمد كامل حسين ، محمد مصطفى حلمي — دار الفكر العربي سنة ١٩٥٣ م .

الكرماني (شمس الدين محمد بن يوسف + ٧٨٦ هـ) : الفرق الاسلامية: تحقيق سليمة عبدالرسول — بغداد سنة ١٩٧٣ م

النسفي (أبو حفص عمر بن محمد) :

العقائد النسفية مع شرح مسعود بن طهر بن سعد التفتازاني — مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٢٦ هـ .

النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى) :

فرق الشيعة — صححه ه . رتر — استانبول سنة ١٩٣١ م .

النيسابوري : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين طبعه ليسدن سنة ١٩٠٢ م .

اوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ — ترجمة د . تمام حسان المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

برنارد لويس : اصول الاسماعيلية — نقله الى العربية : خليل احمد حلو ،
جاسم محمد الرجب — دار الكتاب العربى — القاهرة — بدون
تاريخ .

برنارد لويس : الدعوة : الاسماعيلية الجديدة (الحشيشية) ترجمة : د .
سهيل زكار — دار الفكر — بيروت سنة ١٩٧١ م .

س . بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د . محمد عبد الهادى
ابو ريده — النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

جارديه و قنواى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — ترجمة
د . صبحى الصالحى وفريد جبر — دار العلم للملايين ج ١ ، ٢
سنة ١٩٦٧ م ج ٣ سنة ١٩٦٩ .

د . حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى : ج ١ ط ٨
سنة ١٩٧٤ ، ج ٢ ط ٨ سنة ١٩٧٢ ، ج ٣ ط ٨ سنة ١٩٧٣
— النهضة المصرية .

خالد العلى : جهم بن صفوان ومكانته فى الفكر الاسلامى — المكتبة الاهلية
بيفداد سنة ١٩٦٥ .

د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى — دار الشروق
— بدون تاريخ .

زهدي جابر الله : المعتزلة — مطبعة مصر — القاهرة سنة ١٩٤٧ .

سهر مختار : التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) — شركة الاسكندرية
للطباعة والنشر ط ١ سنة ١٩٧١ م .

د . شتروطيان : اربعة كتب اسماعيلية (مجهولة المؤلف) — المجمع العلمى
— جوتنجن سنة ١٩٤٣ م .

ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية — الانجلو ط ٢

د . طه حسين : الفتنة الكبرى : عثمان ج ١ ط ٩ سنة ١٩٧٦ ، ج ٢ :
على وينوه ط ٨ سنة ١٩٧٥ — دار المعارف بمصر .

د . عبد الحكيم بليغ : ادب المعتزلة — كتبة نهضة مصر — بدون تاريخ .

عبد الجبار (القاضي عبد الجبار بن أحمد المعزلي) :

شرح الاصول الخمسة — حقيقته وقدم له : د . عبد الكريم عثمان
مكتبة وهبة — القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ سنة ١٩٦٥ م

عبد الجبار : المغنى في ابواب التوحيد والعدل (بعض اجزائه) الطبعة
الاولى — القاهرة .

عبد الجبار : المجموع من المحيط بالتكليف . نشرة الاب جين يوسف هويسن
اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩٦٥ م .

د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين — دار العلم للملايين ، ج ١
سنة ١٩٧١ م . ج ٢ سنة ١٩٧٣ — بيروت .

د . عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة في الاسلام — النهضة العربية
١٩٦٤ م

د . عبد الرحمن بدوى : اسرار اليوناني في الحضارة الاسلامية ط ٣ سنة
١٩٦٥ — النهضة العربية .

د . عبد الله فياض : تاريخ التربية عند الامامية واسلافهم من الشيعة بسين
عهدي الصادق والطوسي — بغداد سنة ١٩٧٢ هـ سنة ١٣٩٢ هـ .

د . سى سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، ج ١ ط ٤ ،
ج ٢ سنة ١٩٦٩ دار المعارف .

عمر الدسوقي : اخوان الصفاء — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ م

فهر الدين الرازى : اساس التقديس في علم الله . نشرة مصطفى البابى
الحلبى وشرحه سنة ١٩٥٤ هـ سنة ١٩٣٥ م .

د . فضيلة ادسى : تاريخ الفرقة الزيدية — مطبعة الاداب — بغداد
سنة ١٩٧٤ م .

ه . د . ربا : تاريخ الفلسفة الاسلامية — ترجمة نصير مروة وحسن ميسر
سنة ١٩٦٦ م .

محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمود — لجنة
التأليف، والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٦٨ م .

محمد الحسين آل كاشف الغطاء :

أصل الشيعة وأصولها — المطبعة العربية — القاهرة ط ١٠
سنة ١٣٧٧ هـ سنر ١٩٥٨ م .

د . محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيليه فى ايران — مؤسسه
سجل العرب سنة ١٩٧٥ م .

د . محمد حسين هيكل : عثمان بن عفان ط ٢ سنة ١٩٦٨ — النهضة المصرية .
محمد عبده (الامام) : رسالة التوحيد — تحقيق محمود أبو رية — دار
المارف سنة ١٩٦٦ م .

د . محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيليه — القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
محمد مهدي شمس الدين : ثورة الحسين — دار الاندلس — بيروت
بدون تاريخ .

مرتضى العسكري : عبد الله بن سبا وأساطير أخرى — منشورات هيبه
أصول الدين — بغداد سنة ١٩٦٨ م .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية — ط ٢
سنة ١٩٥٩ — لجنة التأليف والترجمة والنشر .

مغنية (محمد جواد) : الشيعة والحاكمون — المكتبة الاهلية — بيروت
سنة ١٩٦١ م .

مغنية (محمد جواد) : الشيعة فى الميزان — دار الفروق — بيروت — بدون
تاريخ .

ناجى حسن : ثورة زيد بن على — مكتبة النهضة ببغداد سنة ١٩٦٦ م سنة
١٩٨٦ هـ .

د . وداد القاضى : الكيسانية فى التاريخ والادب — دار الثقافة — بيروت
سنة ١٩٧٤ م .

يحيى بن حمزة العلوى : الانحزام لافئدة الباطنية الطغام — حققه : فيصل
عون منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية — النهضة المصرية ط ١
سنة ١٩٦٦ م .

يولويوس فلهوزن : الخوارج والشيعة — ترجمة د . عبد الرحمن بدوى —
النهضة المصرية سنة ١٩٦٨ م .

المراجع الأجنبية

Allard (père M.) ; Le problème des attributs divins chez Al-Ash'ari

Donaldson D. M. : The Shi'ite Religion, London, 1933.

ses plus grands disciples - Beyrouth, 1955.

Encyclopaedia of Islam (Leiden), 1936.

Encyclopaedia Religion and Ethics, Vol. 9.

Guillaume (Alfred) , and Thomas Arnold. The Legacy of Islam,
London, 1968.

Ivanov, W. : The Alleged Founder of Islam, Bombay, 1946.

Lalande (André) : Vocabulaire Technique et Critique de la
Philosophie, 1962.

Macdonald : Development of Muslim Theology, 1962.

Montgomery Watt : Free will and predistination in early Islam,
Lon-don, 1948.

Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1933.

O,Leary de Lacy : Islam at the Cross Roads, London 1923.

Tritton : Muslim Theology, London, 1947.

Vadja : Introduction à la pensée Juive du Moyen Age, Paris, 1947.

Wensinck, A I : The Muslim Creed, London, 1932.

— ٤٢٥ —

التفهرس

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة الطبعة الثانية	٦ — ٥
تصدير علم ..	١٦ — ٧

الفصل الاول

الاحوال الثقافية قبل الاسلام

تمهيد	٢٢ — ١٧
الزراذشتية والمناوية	٢٥ — ٢٢
الفلسفة اليونانية	٢٨ — ٢٥
انتقال الفلسفة اليونانية الى العرب	٢٩ — ٢٨
اليهودية والنصرانية	٢٢ — ٢٩
اصناف العرب قبل الاسلام	٢٢ — ٢٢

الفصل الثاني

اهمية علم الكلام وعوامل نشأته

عوامل نشأة علم الكلام	٢٧ — ٢٧
(ا) طبيعة العقل الانساني	— ٢٨
(ب) العنصر الاجنبى	— ٤٠
(ج) النص الدينى	— ٤١
تعريف علم الكلام	٥٢ — ٤٨
سبب تسميته علم الكلام	٥٦ — ٥٢
بين الفيلسوف والمحكم والصوفى	٦٢ — ٥٦
اهمية علم الكلام والفلسفة الاسلامية	٦٦ — ٦٢

الفصل الثالث

الشيعة

معنى كلمة الشيعة	٧٠ — ٦٩
نشأة التشيع	٧٤ — ٧٠ .. ٤
الشيعة فى حياة على بن ابي طالب	٧٦ — ٧٤

الموضوع	رقم الصفحة
بداية انقسام الشيعة	٧٦ — ٨٠
الشيعة بعد موت علي	٨٠ — ٨٨
محمد بن الحنفية	٨٨ — ٩٣
الاسماعيلية	٩٣ — ٩٨
الكتاب الاسماعيلية	٩٨ — ١١٠
طرق الباطنية في الدعوة	١١٠ — ١١٢
مكرة الالهية عند الاسماعيلية	١١٢ — ١١٦
النفس الانسانية	١١٦ — ١١٦
موقف المأموم من الإمام	١١٦ — ١١٦

الفصل الرابع

الخوارج

تمهيد	١١٩ — ١٢٠
معنى كلمة خوارج	١٢٠ — ١٢٢
مبدأ التحكيم	١٢٢ — ١٢٤
مذهب الخوارج	١٢٤ — ١٢٦
فرق الخوارج	١٢٦ — ١٢٧
(١) الحكمة	١٢٧ — ١٢٩
(ب) الازارقة	١٢٩ — ١٣٢
(ج) النجدات	١٣٢ — ١٣٥
خاتمة	١٣٥ — ١٣٩

الفصل الخامس

المرجئة

سبب تسميتهم مرجئة	١٤٣ — ١٤٦
موقف المرجئة من الامامة	١٤٦ — ١٤٩
اهم فرق المرجئة	١٤٩ — ١٥٢
تمهيد	١٥٢ — ١٥٩
اليونسية	١٥٩ — ١٥١
العبيدية	١٥١ — ١٥١
الغسانية	١٥١ — ١٥١
الثوبانية	١٥١ — ١٥٢
الثومانوية	١٥٢ — ١٥٢

الموضوع تم الصفحة

الفصل السادس

الكرامية

١٥٦ — ١٥٥	تمهيد
١٥٩ — ١٥٧	ابن كرام

فرق الكرامة :

٦٠ —	الاسحاقية
١١٠ —	الهيصية
١١٢ —	بعض الفرق الاخرى

مذهب الكرامية :

١٦٣ — ١٦٢	الخصائص المشتركة
١٧٠ — ١٦٣	فكرة التجسيم
١٦٣ —	تمهيد
١٦٤ —	اليهودية
١٦٤ —	المسيحية
١٦٤ —	بعض الثقافات الاخرى
١٦٥ —	بدايات التجسيم عند المسلمين
١٦٥ —	هشام بن حكم
١٦٦ —	الذات الالهية والجسم
١٦٨ —	ادلة الكرامية على جسمية الله
١٧٥ — ١٧٠	مكرر . لسانم عند الكرامية
١٧٧ — ١٧٥	مفهوم الايمان
١٨٠ — ١٧٧	فكرة النبوة
١٨١ — ١٨٠	فكرة الامامة

الفصل السابع

المعتزلة

١٩٣ — ١٨٥	اسباب نشأة المعتزلة
١٩٩ — ١٩٣	الكتاب المعتزلة

رقم الصفحة

الموضوع

الاصول الخمسة :

٢٠٠ — ١٩٩	تمهيد
٢٠٦ — ٢٠٥	١ — التوحيد :
— ٢٠٠	وحدانية الله
— ٢٠١	الصفة والذات
— ٢٠٢	نفى رؤية الله
— ٢٠٣	القاضي عبد الجبار وأصل التوحيد
٢١٩ — ٢٠٦	٢ — العدل :
— ٢٠٦	(ا) اثبات القدرة الانسانية
— ٢٠٩	(ب) الفعل المتولد والمباشر
— ٢١٠	(ج) الفعل الالهي والانساني
— ٢١٢	٣ (د) فكرة الصلاح والاصلاح
٢٢١ — ٢١٩	٣ — الوعد والوعد
٢٢٤ — ٢٢١	٤ — المنزلة بين المنزلتين
٢٢٦ — ٢٢٤	٥ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٣٦ — ٢٢٦	مشكلة الامامة
— ٢٢٦	تمهيد
— ٢٢٧	المنكرون لوجوب الامامة
— ٢٢٩	القائلون بوجوب الامامة
— ٢٣١	القائلون بامامة الفاضل
— ٢٣٤	القائلون بامامة الفضول

بعض فرق المعتزلة :

— ٢٣٧	١ — الواصلية
٢٥١ — ٢٤١	٢ — الهذيلية
٢٦١ — ٢٥٢	٣ — النظامية

الفصل الثامن

الاشعرية

٢٦٤ — ٢٦٣	تمهيد
٢٦٧ — ٢٦٥	أبو الحسن الاشعري
٢٦٩ — ٢٦٨	بعض كتاب الاشاعره ورجالها

الموضوع	رقم الصفحة
مذهب الاسماعرة	٢٧٠ — ٢٩٥
تأكيد القول بوجود الله	٢٧٢ — ٢٧٥
وحدانية الله	٢٧٦ — ٢٧٨
قول موجز في الصفات الالهية	٢٧٩ — ٢٨٠
فكرة الكسب	٢٨٠ — ٢٨٣
الاستطاعة والفعل	٢٨٤ — ٢٨٥
تكليف ما لا يطاق ممكن	٢٨٦ — ٢٨٧
الاشاعرة وفكرة الصلاح والاصحاح	٢٨٧ — ٢٨٨
مفهوم الايمان	٢٨٩ — ٢٩٠
فكرة الامة	٢٩١ — ٢٩٥

الفصل التاسع

مشكلة الصفات الالهية

تمهيد	٢٩٧ —
انواع الصفات الالهية	٢٩٨ —

الصفات السلبية

اولا : التقدمة	٢٩٩ —
ثانيا : المخالفة للحوادث	٣٠٠ —
ثالثا : التيسام بالنفس	٣٠١ —
رابعا : الواحدانية	٣٠١ —
خامسا : البقاء	٣٠٣ —

صفات المعاني

١ — (ا) المعتزلة والقدرة الالهية	٣٠٣ — ٣٠٥
(ب) الاشاعرة والقدرة الالهية	٣٠٦ — ٣٠٨
٢ — العلم الالهي	٣٠٩ —
(ا) المعتزلة	٣٠٩ —
(ب) الاشاعرة	٣١٢ —
٣ — الحياة	
(ا) المعتزلة	٣١٥ — ٣١٦
(ب) الاشاعرة	٣١٧ —

الموضوع	رقم الصفحة
١ — الإرادة	
تمهيد	٣١٧ —
الإرادة والأمر	٣١٨ —
الإرادة والعلم والقدرة	٣١٩ —
الإرادة والمشينة والاختيار	٣٢٠ —
(أ) المعتزلة والإرادة الالهية	٣٢٠ —
(ب) الأشاعرة والإرادة الالهية	٣٢٣ — ٣٢٨
٢ — الكلام الالهى	٣٢٨ — ٣٣٥
(أ) المعتزلة	٣٢٨ — ٣٣١
(ب) الأشاعرة	٣٣١ — ٣٣٥
٣ — السمع والبصر	٣٣٥ — ٣٣٨
(أ) المعتزلة	٣٣٦ — ٣٣٧
(ب) الأشاعرة	٣٣٧ — ٣٣٨

الصفة النفسية

الوجود	٣٣٨ — ٣٤٢
(أ) المعتزلة	٣٣٨ — ٣٤١
(ب) الأشاعرة	٣٤١ — ٣٤٢
قول فى رؤية الله	٣٤٢ — ٣٤٤
خاتمة (نواحي القوة والضعف عند الأشاعرة)	٣٤٤ — ٣٤٧

الفصل العاشر

أخوان الصفاء

تمهيد	٣٥١ — ٣٥٧
مؤلفو الرسائل	٣٥٧ — ٣٦٢
طلب العلم فريضة	٣٦٢ — ٣٦٣
مصادر فلسفة الأخوان	٣٦٣ — ٣٦٧
تصنيف الرسائل	٣٦٧ — ٣٦٨

مذهب أخوان الصفاء

فكرة الألوهية	٣٦٨ — ٣٨١
(أ) وجود الله	٣٦٨ — ٣٧٥

— ٤٣١ —

الموضوع	رقم الصفحة
(ب) صفات الله	٣٧٨ — ٣٧٥
(ج) الفعل الالهى والفعل الانسانى	٣٨١ — ٣٧٩
النفس الانسانية	٢٨٣ — ٢٨١
النفس والبدن	٢٨٧ — ٢٨٥
النفس وقواها	٢٩٣ — ٢٨٧

العالم عند اخوان الصفاء

تمهيد	٣٩٦ — ٣٩٣
تصور العالم	٣٩٩ — ٣٩٦
اخوان الصفاء والفيثاغوريون	٤٠٢ — ٤٠٠

ملاحق الكتاب

١ — نص عن علم الكلام للفارابى	٤٠٨ — ٤٠٥
٢ — نص عن علم الكلام لابن خلدون	٤١١ — ٤٠٩
٣ — نص عن اثبات الصانع لابن سهل البلخى	٤١٤ — ٤١٢
٤ — نص عن مفهوم العملية للفرغى	٤١٥ —



Department of the Alexandria Library (SOAL)
Khalifa El-Masri

رقم الايداع ٥١٩١ / ٨١
١٧٧ — ٧٣٣٩ — ٤٦٠١

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيد الدين المهراني - القجالة

القاهرة ٥٩٠٤٦٩٦ / ٢٠ *

